# LUMIERE ET VIE

## Le ciel



52

# SOMMAIRE

LVMIERE ET VIE

Tome X Avril-Mai 1961 N° 52

# *Le ciel,*
# *accomplissement de l'homme*

*Il est difficile de parler du ciel : l'homme a une telle expérience de la souffrance qu'il imagine mal ce que peut être un absolu de bonheur et, paradoxalement, un tel sujet risque de l'ennuyer. Le ciel n'a apparemment aucune commune mesure avec ce monde, et les représentations que l'on s'en fait ordinairement, celles d'une vision ou d'un spectacle, ne sont pas de celles qui peuvent éveiller en lui autre chose qu'une attention distraite. Un spectacle qui dure trop, quelles que soient par ailleurs sa valeur et sa beauté, ne peut soutenir un intérêt tel qu'à la fin il ne lasse. Si le ciel est spectacle, il est inactivité : l'homme n'y a plus de tâche et plus d'avenir. Il a atteint le terme de sa course. L'aventure est terminée, et la passion que suscite le temps par son incertitude même et la construction que l'on y fait de soi, n'a plus de raison d'être. L'homme est au repos. Il a une fois pour toutes donné sens à sa vie à travers la multiplicité des actions terrestres. Désormais, il n'est plus que regard ; l'action n'est que mémoire. Le calme a succédé à*

*l'agitation. Une telle paix est-elle encore humaine ? Et qu'est-ce que le ciel s'il est renoncement à l'homme ?*

*Pourtant le ciel n'est pas inhumain. Il faut se défaire des représentations trop peu critiquées de la vision béatifique.* Voir *signifie* être avec, exister en la présence de. Voir son ami, *ce n'est ni l'inspecter, ni le dévisager ; c'est porter sur lui un regard dans lequel se concentre la totalité de l'être. Ce n'est pas le circonscrire ou le définir comme une chose ; c'est communiquer avec lui dans la plus parfaite intimité. L'être devient mystérieux dans la mesure où l'on entre dans son intimité : on ne parvient jamais à le cerner. L'être humain est « défini » pour le regard qui en fait une chose, mais non pas pour celui qui est principe de communication.* Voir Dieu, *c'est être avec lui par toutes les fibres de son être. Mais l'homme n'en finit jamais avec Dieu, pas plus que, dans le monde humain, on n'en finit avec son ami. Une telle vision n'est pas de l'ordre du spectacle : elle est la plus intense activité, car elle est partage de la Vie toujours nouvelle de Dieu. C'est pourquoi il ne saurait être question de décrire une telle vision : « Ce que Dieu réserve à ses élus, n'est pas monté au cœur de l'homme », affirme saint Paul.* Voir Dieu, *c'est partager sa joie et tous ses biens.*

*Cependant ce terme* voir *risque d'induire en erreur, s'il n'est pas étoffé par tout un faisceau d'images qui, par leur convergence, leurs oppositions même, orientent l'homme vers l'évocation d'une intensité de bonheur telle qu'aucune expérience de ce monde ne peut le définir adéquatement. Des images seules peuvent le suggérer. La Bible a donc choisi la poésie pour nous parler du ciel. Tout en affirmant qu'il n'est pas possible de décrire le monde de la Gloire, elle n'hésite pas à évoquer l'au-delà à partir des réalités humaines les plus simples ou les plus quotidiennes. Elle nous parle de cieux nouveaux et de terre nouvelle : c'est que le monde de la Gloire n'est pas seulement intériorité. Elle nous parle d'une ville : c'est que le monde de la Gloire n'est pas seulement intimité. Les significations qu'ont pour l'homme et le monde et la ville lui sont en partie applicables. Elle nous parle d'une maison, d'un jar-*

*din, d'un banquet, d'une noce, d'un nom que chacun possède et qu'il est seul à connaître : c'est que ni la nature, ni autrui ne sont menace pour l'homme. Il est lui-même dans l'intériorité la plus pure sans que cela porte atteinte en quoi que ce soit à sa relation à autrui. Et cela, il l'est dans la joie, car rien au monde n'est plus joyeux qu'une noce.*

*Ces images sont humaines, trop humaines sans doute au gré de certains. Cette façon que la Bible a de révéler le monde de la Gloire à partir des réalités dont l'homme a ici-bas l'expérience est pleine de sens. En effet, sans évacuer en rien la transcendance de cet Au-delà, la Bible établit une réelle continuité entre l'expérience humaine terrestre et la Vie absolue du ciel. Certes, l'écrivain sacré n'est pas dupe des images qu'il utilise. Aussi ne craint-il pas de les faire s'opposer. Ce n'est pas la représentation qui est transposable : c'est la signification humaine de chaque représentation. Il faut donc que ces images soient entendues dans leur consistance humaine pour qu'elles aient quelque chance de parler aux hommes du monde de la Gloire. Ce n'est que dans cette perspective que le ciel apparaîtra comme non-étranger à l'homme terrestre, et donc comme l'accomplissement de lui-même, sans l'omission d'aucune de ses virtualités.*

*Qu'on se souvienne ici d'un épisode d'un film de Bunuel,* Nazarin, *on comprendra l'importance des images bibliques. Le prêtre Nazarin est au chevet d'une mourante. Il désire son salut, aussi l'exhorte-t-il à songer au ciel : la mourante ne pense qu'à son mari, Juan. Devant l'insistance du prêtre, agacée, elle dit : « Pas le ciel, Juan ».*

*On imagine volontiers la réaction de nombreux spectateurs : ils approuvent le prêtre et partagent son désespoir de ne pouvoir faire entendre à cette femme que ce qui importait seul alors, ce n'était pas Juan, mais le ciel. Que tout amour humain abandonné, il fallait uniquement penser à cet au-delà où l'on n'existe que pour Dieu, et non plus pour quelque être humain aimé. Ni pour le prêtre, ni pour la femme, il n'y a quelque commune mesure entre le monde et le ciel. La femme ne peut se résigner à un ciel qui paraît n'avoir aucun sens*

pour elle. Elle choisit son amour humain, et, aux yeux du prêtre, le monde.

Il n'est pas sûr que la femme ait eu tort. Le ciel n'est pas la négation de l'humain, s'il en est le dépassement. Et c'est seulement à partir de son amour humain qu'il pouvait prendre sens pour elle. C'est le sens des images bibliques elles-mêmes qui est ici en question. Elles empruntent à notre expérience du bonheur, ou ce qui en est pour nous la véritable absence. Elles affirment qu'il y a correspondance entre ce que l'homme désire du plus profond de son cœur, et ce qu'il juge d'ailleurs irréalisable, et cet au-delà béatifique. Il serait grave que les images bibliques ne possèdent plus suffisamment pour nous de signification pour avoir puissance d'évocation. Il y a certaines réalités qu'on ne peut plus annoncer si le goût humain de ces réalités fait lui-même défaut. Toute affirmation sur l'au-delà ne peut être entendue par l'homme que dans la mesure où il a encore le désir, le regret, le goût d'un bonheur humain qui sert précisément de point de départ vers le dépassement de tout l'humain, non vers sa suppression.

Aussi l'intérêt des images bibliques n'est-il pas d'illustrer des vérités abstraites. Elles ont pour but de rendre intelligible à l'homme ce qu'il vivra éternellement, à partir de réalités humaines terrestres dont la signification anthropologique dépasse le temps de ce monde. La figure ou la forme de ce monde passe, mais non pas son sens pour l'homme. La tâche du théologien consisterait donc aujourd'hui à dégager des images bibliques leur signification proprement anthropologique, et non plus à les traiter comme des symboles plus ou moins adéquats d'une réalité supra-humaine. Nous espérons que les articles de ce cahier n'auront pas manqué à cette tâche, et que le ciel apparaîtra non plus comme un bonheur qui advient à l'homme, mais comme son accomplissement total, retrouvant dans l'être avec Dieu la plénitude de ce qu'il est déjà ici-bas : image de Dieu.

# LA RÉVÉLATION DU BONHEUR DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Le Psautier s'ouvre sur une promesse de bonheur : « Heureux l'homme qui ne va pas au conseil des impies..., mais qui se plaît dans la Loi de Yahveh » (*Ps.*, 1, 1-2). De même le Discours sur la Montagne : « Heureux les pauvres en esprit, car le Royaume des cieux est à eux » (*Matth.*, 5, 3). Et l'*Apocalypse* fait écho : « Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur » (*Apoc.*, 14, 13) ; « heureux les gens invités aux noces de l'Agneau » (*Apoc.*, 19, 9). Le thème du bonheur traverse ainsi toute la révélation biblique, du Paradis perdu au Paradis retrouvé. Mais rend-il partout le même son ? Il faut bien constater que, dans l'Ancien Testament, la conception du bonheur promis a subi de singulières transformations, depuis les anciennes croyances jusqu'à l'apocalyptique juive, en passant par les traditions prophétique et sapientielle. Nous retracerons ici les étapes de ce progrès doctrinal.

## I

### *Avant la révélation biblique*

L'homme cherche d'instinct le bonheur. Mais dans quel domaine le trouvera-t-il ? L'Ancien Orient a donné à cette question deux réponses très différentes.

Voici d'abord celle de l'Egypte[1]. Dès l'époque des patriarches, la croyance à la béatitude d'outre-tombe est une donnée

1. A. ERMAN, *La religion des égyptiens*, tr. fr., Paris, 1952, p. 242-280 ; J. VANDIER, *La religion égyptienne*, coll. Mana, p. 74-110 ; E. DRIOTON, *La religion égyptienne*, dans l'*Histoire des Religions* de M. BRILLANT et R. AIGRAIN, t. 3, p. 111-126.

bien établie, qui se rattache soit au culte solaire, soit au culte d'Osiris, dieu de fertilité mort et ressuscité. Vers le milieu du IIIe millénaire, les *Textes des Pyramides,* témoins de la théologie solaire, montrent le roi accueilli après sa mort par Rê, le dieu-Soleil, dans le « champ des Roseaux » situé à l'orient du ciel ; ses dignitaires l'y accompagnent, assimilés eux-mêmes à des astres (probablement aux planètes et aux étoiles circompolaires). Cette conception de la béatitude céleste est aristocratique, car elle ne s'applique pas au commun des mortels ; ceux-ci, croit-on, descendent aux lieux souterrains sur lesquels règne Osiris. Mais, à la période suivante, la théologie osirienne subit elle-même une transformation. Dès la fin du IIIe millénaire, on constate qu'elle s'est enrichie d'emprunts à la théologie solaire : le royaume souterrain d'Osiris est devenu le « bel Occident », que le Soleil traverse dans sa course nocturne; l'accès du « champ des Roseaux » s'ouvre maintenant à tout le monde, et les *Textes des sarcophages,* le *Livre des morts* et la littérature apparentée fournissent pour y accéder des itinéraires, des recettes magiques, des règles de bien vivre. Ainsi la croyance à la béatitude d'outre-tombe donne désormais une espérance aux sectateurs de tous les dieux de l'Egypte. Elle explique le développement extraordinaire du culte des morts, réservé primitivement au Pharaon et à ses grands, étendu finalement à quiconque en a les moyens. Quelques textes d'inspiration pessimiste laissent sans doute percer un certain scepticisme quant au bonheur de l'au-delà ; tel le *Dialogue du désespéré avec son âme*[2] et certains chants de harpistes[3]. Mais ces réactions isolées n'entament pas la croyance commune : « L'Egyptien croyait, par la stabilité de sa demeure d'éternité, par la connaissance du monde de l'au-delà, par l'exacte exé-

2. Traduit dans J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament,* p. 405.

3. A. ERMAN, *La civilisation égyptienne,* tr. fr., Paris, 1952, p. 510s. ; P. GILBERT, *La poésie égyptienne,* Bruxelles, 1949, p. 89-93 (ces deux livres citent aussi des fragments du *Dialogue du désespéré*).

cution des rites funéraires et la régularité des offrandes, s'assurer une vie heureuse avec Rê et Osiris »[4].

Tout autre est la pensée mésopotamienne[5]. Là le séjour des morts, c'est l'*arallou,* le « pays sans retour », sur lequel règne le dieu Nergal. Dans ce monde inférieur, les morts subsistent à l'état d'Ombres. Subsistance sans joie, que décrivent le songe et l'évocation d'Enkidou dans l'épopée de Gilgamesh : « Là ils ont la poussière pour nourriture, la boue pour aliment ... Là ils ne voient point la lumière, ils se tiennent dans les ténèbres... » Et tous, rois, prêtres, héros du passé, se retrouvent ainsi réunis dans la même condition misérable, pire encore pour ceux qui n'ont pas eu les honneurs de l'ensevelissement rituel[6]. C'est pour échapper, si possible, à cette vision de cauchemar que Gilgamesh tente une aventure surhumaine. Il se rend auprès de son ancêtre Uta-Napishtim, le héros du Déluge, que les dieux ont « enlevé » et installé dans une île merveilleuse, quelque part vers l'Occident, au-delà des portes du soleil : sort exceptionnel qu'aucun autre homme n'a jamais partagé. Gilgamesh veut lui demander le secret de la vie. En cours de route, Shamash, le dieu-Soleil, l'apostrophe ironiquement : « Où cours-tu, Gilgamesh ? La vie que tu cherches, tu ne la trouveras pas[7] ». Plus loin, Sidouri, la cabaretière divine, lui conseille de chercher le bonheur dans les réalités tangibles de ce monde : « Lorsque les dieux ont créé l'humanité, ils lui ont fixé pour destin de mourir, et ils ont gardé l'immortalité entre leurs mains ! O Gilgamesh ! Emplis-toi le ventre ! Jour et nuit, réjouis-toi !... Porte des vêtements propres, lave-toi la tête et

---

4. A. BARUCQ, *Religions de l'Egypte,* I, *L'Egypte pharaonique,* Lille, 1947, p. 122.

5. E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie,* coll. Mana, p. 38 s. ; G. CONTENAU, *Le déluge babylonien,* 2e éd., Paris, 1952, p. 192-200.

6. Tablette VII, col. IV, 28-54 ; tablette XII, 82-153. Tr. de E. A. SPEISER, dans PRITCHARD, *op. cit.,* p. 87 et 98-99 ; de A. HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels,* Chicago, 1954, p. 60-61 et 99-101.

7. Tablette X, version babylonienne, col. I, 7-8, dans PRITCHARD, *op. cit.,* p. 89 ; dans HEIDEL, p. 69.

baigne-toi ! Mets ta joie dans le petit qui te tient la main ! Que ton épouse prenne son plaisir dans ton sein ! Tel est le lot de l'humanité[8] ». Malgré ces avertissements, Gilgamesh persiste dans son dessein. Il réussit à franchir les « eaux de la mort » et à débarquer sur l'île merveilleuse ; son ancêtre lui donne la plante de jouvence qui lui assurera l'immortalité. Mais sur le chemin du retour, un serpent lui ravit la plante de jouvence... Ainsi donc, le héros mourra, lui aussi ; il ira rejoindre tous les autres au « pays sans retour ». Vue pessimiste de l'existence, débouchant sur une sagesse terre à terre : profiter des plaisirs de cette vie, s'y faire un nom, s'assurer un tombeau, avant de disparaître pour jamais dans le séjour sans joie.

Bien que la tradition grecque ne soit attestée qu'à une époque plus tardive, il est intéressant de la confronter avec les croyances égyptiennes et mésopotamiennes. Sa conception de l'au-delà en opère, à sa manière, une synthèse[9]. Ses enfers, l'Hadès, sont la réplique évidente de l'*arallou* mésopotamien. Mais elle connaît aussi, pour une catégorie de morts qui méritent le bonheur d'outre-tombe, des Champs Elysées situés quelque part vers le noroît (*Odyssée,* IV, 560-568), un « Pré d'asphodèles » qui rappelle tout à fait le « Champ des Roseaux » de la mythologie égyptienne[10]. Cette croyance à la béatitude *post mortem* se développera notamment dans la tradition pythagoricienne, qui fera miroiter aux yeux de ses initiés l'es-

---

8. Même version, X, III ; PRITCHARD, p. 90 ; HEIDEL, p. 70.

9. A vrai dire, dans les poèmes homériques, des données contradictoires sur l'Hadès et les Champs Elysées figurent côte à côte sans être vraiment coordonnées. Les conceptions élyséennes semblent être d'origine crétoise (P. DEMARGNE, dans BRILLANT-AIGRAIN, *op. cit.,* t. 3, p. 156 ; C. PICARD, *Les religions préhelléniques,* coll. Mana, p. 201-202), ce qui peut expliquer les influences égyptiennes. Pour plus de détails, cf. E. RHODE, *Psyché, le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité,* tr. fr., Paris, 1928, p. 56-91, 248-263.

10. On note cependant aussi un parallélisme indéniable avec l'île paradisiaque où l'épopée de Gilgamesh fait vivre Uta-Napishtim. Cf. P. GRELOT, *La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales* dans *Revue biblique,* 1958, p. 47 ss.

poir d'une immortalité bienheureuse. Dans les courants stoïcien et platonicien, on enseignera aussi que l'âme humaine, libérée par la mort de cette prison qu'est le corps matériel, rejoint le monde céleste dont elle fait partie par essence, soit qu'elle se fonde avec le Feu divin dont elle est une étincelle, soit qu'elle fusionne avec l'Un-Bien, principe universel de l'être[11].

*Les croyances anciennes d'Israël*

Placé géographiquement et culturellement entre ces traditions contradictoires, Israël s'est montré remarquablement réfractaire aux suggestions que lui fournissaient l'Egypte et, plus tardivement, la Grèce. La Grèce peut être laissée de côté pour l'instant. Quant à l'Egypte, on comprend pour quelles raisons la révélation biblique en a repoussé les croyances, qui paraissent à première vue moins éloignées de la vérité que celles de la Mésopotamie. D'une part, ces croyances avaient partie liée avec des mythes et des cultes naturistes : celui du Soleil (Rê) et du principe de fertilité (Osiris). D'autre part, le culte des morts qui en était la conséquence supposait une véritable divinisation des défunts. Rien de tout cela n'était compatible avec le monothéisme strict de la révélation biblique.

Les croyances anciennes d'Israël conçoivent d'une autre façon la destinée de l'homme[12]. Conformément aux représentations communes de l'époque, elles distinguent dans l'univers trois domaines superposés : le ciel, la terre, les enfers. Le ciel est le séjour de Dieu et de sa cour. On ne peut évidemment l'évoquer qu'en langage symbolique ; c'est ainsi qu'occasionnellement il est question du palais sacré où Dieu réside

11. On schématise ici considérablement le tableau des croyances grecques. Pour plus de détails sur la croyance à l'immortalité de l'âme, voir E. RHODE, *Psyché* ; A.-J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des grecs et l'évangile* (notamment p. 142-160) ; F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949.

12. R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Paris-Neuchâtel, 1956, p. 21-44 ; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 2, p. 42-57.

(*Michée,* 1, 2-3 ; *Ps.,* 11,4), prototype du temple qui est sa demeure terrestre (cf. *Ex.,* 25, 40 ; *Sag.,* 9, 8). Avec Yahveh habitent ses serviteurs, les « fils de Dieu », de quelque nom qu'on les appelle (les anges, les saints, etc.). Ceux-ci mènent une vie bienheureuse et immortelle, sur laquelle on nous fournit d'ailleurs peu de détails. En dehors d'eux, personne ne saurait prétendre aller au ciel sans faire preuve d'une démesure sacrilège (cf. *Is.,* 14, 12-15, qui utilise sans doute un vieux mythe phénicien). Au-dessous du ciel, la terre est au contraire le domaine propre des hommes : « Le ciel, c'est le ciel de Yahveh ; la terre, il l'a donnée aux fils d'Adam » (*Ps.,* 115, 16; cf. *Gen.,* 1, 28). Ce principe témoigne d'une conception réaliste de l'existence que nous retrouverons plus loin. Au-dessous de la terre des hommes, les lieux infernaux sont appelés le *Shéol,* la Fosse, le pays du silence, de la poussière, de l'oubli (cf. *Ps.,* 6, 6 ; 88, 6. 11-13 ; 115, 17 ; Is., 38, 18). Les morts, devenus des Ombres, y jouissent d'un sort peu enviable : ils sont coupés de Dieu et ne voient plus ses merveilles, ils ne louent plus son nom et sont soustraits à sa main. Conception fort semblable à celle des mésopotamiens, à ceci près qu'aucune divinité ne préside plus au pays des morts. Les enfers n'en représentent pas moins une force hostile à l'homme vivant, puisqu'ils tendent sans cesse à l'entraîner loin du seul bonheur qui soit à sa portée.

Il y a cependant une différence capitale entre cette façon de voir et le pessimisme mésopotamien. Alors qu'elle n'envisage encore aucune béatitude d'outre-tombe, *la révélation biblique apporte déjà à l'homme, de la part du Dieu unique, maître de l'univers et de l'histoire, une promesse positive de bonheur.* Mais ce bonheur a un caractère très accentué de réalisme terrestre. Les vieilles traditions qui conservent le souvenir de l'alliance sinaïtique n'en connaissent pas d'autre : Israël recevra de Dieu la terre promise afin d'y jouir pacifiquement des biens d'ici-bas, et notamment d'une longue vie à l'abri de la maladie et des catastrophes de toutes sortes (cf. *Ex.,* 20, 12 ; 23, 22-26). Recueillant encore ces idées anciennes, le *Deutéronome* brosse un tableau enchanteur de la prospérité

assurée à Israël, s'il est fidèle, dans l'heureux pays que Dieu lui donne : rien ne lui manquera, il mangera et se rassasiera, et il bénira Yahveh son Dieu (*Deut.*, 8, 7-10 ; cf. 6, 2-3). Une image de paradis terrestre flotte sur cette terre promise « ruisselante de lait et de miel » (*Ex.*, 3, 8. 17 ; *Deut.*, 6, 3, etc.). Aussi bien, quand le narrateur yahviste veut introduire au début de son histoire sainte une représentation concrète du bonheur destiné à l'homme par Dieu, n'eût été son péché, il décrit un paradis terrestre : il y a là toutes sortes d'arbres beaux à voir et bons à manger, et au milieu, l'arbre de vie (qui rappelle la « plante de vie » de l'épopée de Gilgamesh) (*Gen.*, 2, 8-9) ; Dieu lui-même « s'y promène à la brise du soir » (*Gen.*, 3, 8), traduction anthropomorphique de la familiarité divine qui est accordée à l'homme dans sa condition originelle.

Il ne s'agit nullement là d'une conception matérialiste du bonheur, semblable à celle que la cabaretière Sidouri exposait à Gilgamesh. Mais il ne s'agit pas davantage d'une béatitude céleste, analogue à celle que visera le spiritualisme grec. En effet, le corps a sa part dans le bonheur de l'homme au paradis, parce que l'homme est indissolublement « corps et âme vivante » (*Gen.*, 2, 7). Cette part est seulement réglée par l'ordre divin des choses, et le bonheur de l'homme est lié à l'observation d'une loi. C'est pour cela que, dès le paradis, Adam est soumis à l'épreuve de « l'arbre de la connaissance du bien et du mal » (*Gen.*, 2, 17) ; il lui faut, en acceptant la loi divine, « rejeter le mal et choisir le bien » (cf. *Is.*, 7, 15), faute de quoi il mourrait et perdrait par là toute espérance de bonheur. On est donc loin du frivole *Carpe diem* de Sidouri. Si l'on reste dans une perspective terrestre, c'est parce que *Dieu a établi un lien indissoluble entre l'homme et la terre.* Même après la rupture de l'ordre originel, ce lien conserve toute sa force. C'est pourquoi les promesses de l'alliance sinaïtique, lueur d'espérance dans le sombre destin de l'humanité pécheresse, fixent les yeux du peuple de Dieu non sur le ciel, mais sur la terre promise : Yahveh y établit Israël, comme il avait établi Adam en paradis, pour garder et pour cultiver un

sol reçu en héritage. C'est à partir de là que va se développer la doctrine biblique du bonheur.

On conçoit donc sans peine que jamais cette doctrine ne fera espérer aux hommes la béatitude éthérée dont rêvera la Grèce, reportant le bonheur dans cet au-delà imaginaire que Valéry a stigmatisé avec une âpre ironie :

> Maigre immortalité noire et dorée,
> consolatrice affreusement laurée
> qui de la mort fait un sein maternel :
> le beau mensonge et la pieuse ruse !
> Qui ne connaît, et qui ne les refuse,
> ce crâne vide et ce rire éternel ?[13]

Refus de penseur agnostique, qui fait écho à l'inquiétude de Hamlet contemplant le crâne du *Poor Yoorick* dans le cimetière d'Elseneur. Pour s'en scandaliser, il faudrait oublier que la Bible nous offre, sous la plume de l'auteur de *Job* ou de *Qohèlèt,* des réflexions presque aussi désenchantées. Ce n'est pas le recours à ce ciel païen qui permettra à la révélation de dépasser les perspectives assez courtes qu'Israël devait à ses ancêtres sémites ; il lui faudra trouver un autre cheminement.

### *Premières approches d'une autre béatitude*

En même temps que s'affirme dans la Bible ce réalisme terrien, on y voit aussi s'esquisser, par deux voies différentes, la découverte d'une autre béatitude : celle de la vie avec Dieu.

Au plan de ce qu'on oserait appeler le *mythe,* si le mot n'était tellement équivoque et déprécié au point d'exclure tout réalisme historique, une première image de cette béatitude se projette déjà sur le paradis primitif. En effet, le bonheur d'Adam et Eve consiste sans doute moins dans « les arbres beaux à voir et bons à manger » que dans la familiarité divine, perdue dès l'instant du péché (*Gen.,* 3, 8-9). A l'époque du narrateur, la réalisation parfaite de cette familiarité n'est plus qu'un rêve inaccessible : Adam et sa race ont été chassés à jamais du paradis (*Gen.,* 3, 23). Pourtant la même image

13. P. VALÉRY, *Le cimetière marin,* strophe XVIII.

paradisiaque sert d'arrière-plan à deux curieuses traditions qui, dans le cas exceptionnel de deux justes, envisagent un autre sort dans l'au-delà que la descente au shéol : l'enlèvement d'Hénoch et celui d'Elie[14].

Hénoch « marcha avec Dieu, puis il disparut, car Dieu l'avait enlevé » (*Gen.*, 5, 24). Nous n'avons pas à étudier ici l'origine de ce récit, énigmatique à force de concision[15]. Sa portée semble claire : au seul juste des générations anté-diluviennes, Dieu réserve un bonheur supra-terrestre qu'évoque laconiquement son enlèvement mystérieux. Faut-il comprendre que Dieu le « prend » avec lui ? ou bien qu'il le transporte dans quelque séjour paradisiaque où il attendra le salut des « derniers temps », comme expliquera plus tard la légende recueillie dans le *Livre d'Hénoch?* Toujours est-il qu'il échappe au sort commun des mortels. De même Elie, d'après le récit du *Livre des Rois :* au lieu de mourir, de retourner à la poussière, de descendre au shéol, il est « enlevé » par Dieu (*2 Rois,* 2, 9), « il monte au ciel dans le tourbillon » (*2 Rois,* 2, 11), ainsi qu'Elisée en est témoin dans une vision surnaturelle. Sans doute s'agit-il d'une page de *Fioretti,* dont la saveur populaire est très accentuée. Elle n'en traduit pas moins une croyance reçue dans les milieux prophétiques de l'entourage d'Elisée ; cette croyance se conservera par la suite (cf. *Sir.*, 48, 9.12), et elle expliquera le rôle dévolu à Elie aux « derniers temps » dans le livre de *Malachie* (*Mal.,* 3, 23-24 ; cf. *Sir.*, 48, 9-10). Hénoch et Elie, l'un dans les anciens temps, l'autre en pleine époque historique, ont donc des destins hors-série : au terme de leur vie terrestre, ils continuent de vivre avec Dieu. Pour l'instant, la perspective d'un « enlèvement » semblable ne concerne personne d'autre ; mais nous verrons que cette image jouera un certain rôle dans la suite du développement doctrinal.

---

14. Cf. R. MARTIN-ACHARD, *op. cit.*, p. 56-62.

15. Cf. P. GRELOT, *La légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible : Origine et signification,* dans *Rech. Sc. Relig.*, 1958, p. 5-26 et 181-210.

Avant même qu'on en soit là, la tradition pré-exilienne témoigne déjà d'une expérience spirituelle qui a une grande importance pour le problème qui nous occupe : celle de la joie d'être avec Dieu, non dans l'au-delà, mais dès ici-bas. On peut en demander la preuve à quelques psaumes anciens. La nostalgie du lévite exilé à qui l'on doit le psaume 42-43 fait entrevoir par contraste sa joie de prendre part au culte : il irait au sanctuaire au milieu de la foule jubilante (*Ps.*, 42, 5), il s'approcherait du Dieu qui fait sa joie (*Ps.*, 43, 4). Ce n'est plus du tout là le bonheur terrestre procuré par la jouissance des dons de Dieu ; la présence divine elle-même est source de joie, et c'est ce qui la rend éminemment désirable (cf. *Ps.*, 61, 5). Le Psaume 63, certainement pré-exilien puisqu'il fait allusion au roi (*Ps.*, 63, 12), exprime excellemment la même soif mystique :

> O Dieu, mon Dieu, je te cherche ;
> mon âme a soif de toi ;
> ma chair languit après toi,
> comme une terre aride, épuisée, sans eau ;
> ainsi t'ai-je vu dans le sanctuaire,
> en contemplant ta force et ta gloire.
>
> Oui, ta grâce vaut mieux que la vie.
> Mes lèvres te loueront ;
> ainsi je te bénirai durant ma vie,
> à ton nom j'élèverai mes paumes
> comme de graisse, mon âme se gorgera,
> et la joie aux lèvres, ma bouche te louera.
>
> Si je songe à toi sur ma couche,
> que durant les veilles je médite sur toi
> car tu me fus un secours,
> j'exulte à l'ombre de tes ailes,
> mon âme s'attache à toi,
> ta droite me soutient.

L'expérience spirituelle exprimée ici se détache sur un fond d'épreuves. Mais la conscience que Dieu est là suffit à éveiller dans l'homme joie et confiance. Aucune spéculation sur la vie d'outre-tombe ; aucun espoir tendu vers l'au-delà pour compenser les frustrations de la vie d'ici-bas. Dieu n'est pas une idée ; c'est une personne, dont la présence est ressentie d'une

façon qui ne se laisse pas définir. Or le bonheur profond de l'homme est lié à cette présence.

II

*L'eschatologie prophétique*

En ce qui concerne la promesse de bonheur faite par Dieu à Israël, il n'y a pas de différence essentielle entre les textes anciens et l'eschatologie prophétique. Celle-ci ne fait que reporter à un « second temps », ou mieux à « la fin des jours », l'accomplissement de la promesse faite aux patriarches et reprise lors de l'alliance sinaïtique. En effet, cette promesse ne saurait être mise en doute, et rien n'indique encore qu'il faille entendre figurativement les perspectives de joie terrestre qu'elle ouvrait au peuple d'Israël. Le seul problème qui se pose donc est celui du temps où elle s'accomplira. L'expérience du temps présent, la vue des infidélités répétées dont le peuple d'Israël se rend coupable, donnent aux prophètes la certitude qu'un châtiment radical va s'abattre sur lui. Non point un de ces fléaux passagers comme il en a déjà connus dans son histoire, mais une catastrophe sans précédent qui lui retirera la jouissance de tous les dons de Dieu : la liberté nationale, la prospérité du pays, la paix, et jusqu'au culte du temple. Israël expérimentera la misère humaine à son degré suprême, et c'est ainsi que Dieu l'amènera à résipiscence. Cependant, une fois qu'il se sera converti, il n'est pas moins certain que la promesse faite aux ancêtres s'accomplira. Tout l'objet de l'eschatologie prophétique est de le rappeler, pour soutenir l'espérance du peuple à l'heure de l'épreuve en lui décrivant par avance l'avenir vers lequel il chemine.

L'évocation des « derniers temps » présente donc le même caractère de réalisme terrestre qu'on rencontrait déjà dans le *Deutéronome.* La prospérité agricole y figure en bonne place :

> Voici venir des jours — Oracle de Yahveh ! —
> où le laboureur rejoindra le moissonneur,
> et le fouleur de raisin, celui qui jette la semence ;
> les montagnes feront couler le vin nouveau,
> et toutes les collines en seront ruisselantes.

Je ramènerai les captifs de mon peuple Israël.
Ils bâtiront les villes dévastées et ils y habiteront.
Ils planteront des vignes et ils en boiront le vin.
Ils feront des jardins et ils en mangeront les fruits.
Je les planterai sur leur terre,
et ils ne seront plus arrachés
de sur la terre que je leur ai donnée (*Amos,* 9, 13-15).

On pourrait sans difficulté multiplier les exemples du même genre : chez *Osée* (2, 23-24), *Isaïe* (30, 23-25), *Ezéchiel* (34, 13-15 ; 36, 28-30 ; 47-48), dans les parties tardives d'*Isaïe* (62, 9 ; 65, 20-24), chez *Joël* (2, 22-27 ; 4, 18)... Citons seulement *Jérémie.* Dans le même chapitre où il annonce la nouvelle alliance inscrite dans les cœurs (*Jér.,* 31, 31-34), sommet de son message, on trouve une description très concrète de l'allégresse eschatologique :

Ils viendront et clameront sur la hauteur de Sion,
ils seront radieux à cause des biens de Yahveh,
à cause du froment, du vin nouveau, de l'huile fraîche,
à cause du petit et du gros bétail.
Leur âme sera comme un jardin arrosé,
ils ne continueront plus à languir.
Alors la vierge se réjouira en dansant,
jeunes gens et vieillards seront heureux.
Je changerai leur deuil en allégresse,
je les consolerai et les réjouirai après leur peine.
Je gorgerai les prêtres de graisse,
et mon peuple se rassasiera de mes biens (*Jérémie,* 31, 12-14).

Il ne faudrait pas que cette insistance sur la jouissance des biens de la terre fasse perdre de vue les éléments psychologiques et sociologiques du tableau. La joie des « derniers temps » (sur laquelle Jérémie revient avec insistance) n'est pas celle du ventre plein, encore qu'elle ne se conçoive pas sans l'abondance. C'est une joie pleinement humaine, dont les divers aspects prennent le contre-pied de ce dont nous faisons l'expérience dans notre condition de pécheurs. Israël a connu cette expérience du mal et du malheur : injustices sociales qui font souffrir les pauvres, guerres, oppressions étrangères, déportations, etc. D'où le climat de tristesse et de deuil qui règne, par exemple, dans les *Lamentations* attribuées à Jérémie et

dans tant de *Psaumes.* En contre-partie, les promesses eschatologiques annoncent le règne final de la justice (*Is.*, 1, 26 ; 11, 3-5 ; *Ps.*, 72, 1-3. 7. 12-14), de la paix (*Is.*, 2, 4 ; 9, 4.6 ; 32, 17 ; *Soph.*, 3, 13 ; *Ez.*, 34, 25 ; 37, 26 ; *Is.*, 66, 12 ; *Zach.*, 9, 8-10...), de la liberté (*Is.*, 9, 3 ; *Jér.*, 31, 11 ; *Is.*, 49, 15), le retour des déportés (*Is.*, 49, 18-25), la réunion du peuple entier dans sa terre... Bref une expérience du bonheur humain total.

Mais cette expérience a une source religieuse. Dans l'eschatologie prophétique le centre du tableau est toujours constitué par l'intimité retrouvée entre les hommes et Dieu : « Je serai leur Dieu et ils seront mon peuple » (*Jér.*, 31, 33 ; cf. *Ez.*, 36, 28, etc.). Le rassemblement de l'humanité pacifiée se fait autour du culte du temple en *Isaïe*, 2, 2-4 (cf. 60, 1-22), et la description de la nouvelle terre sainte chez *Ezéchiel* (40-48) a pour dernier trait le nom donné désormais à Jérusalem : « Yahveh est là » (48, 35). Si donc la joie eschatologique comble l'homme de toutes manières, ses divers aspects s'ordonnent autour de l'expérience spirituelle dont nous avons déjà noté l'importance. Le Message de consolation traduit cela de façon concrète en envisageant, au point de départ du salut, une grandiose théophanie :

> La gloire de Dieu se révèlera,
> et toute chair la verra (*Isaïe*, 40, 5).

Voilà bien la source profonde de la joie, dont tout le reste doit découler. Les « derniers temps » combleront cette soif de Dieu que nous avons vu persister jusque chez des hommes éprouvés.

### *Retour en paradis*

Dès les anciennes croyances, comme nous l'avons dit, il existait un lien entre les promesses de l'alliance et le thème du paradis sur lequel s'ouvre l'histoire sainte. L'image du paradis, qui contraste si violemment avec la condition actuelle de l'homme, représentait à la fois un regret et un espoir. Il n'est donc pas étonnant de voir la joie eschatologique prendre chez les prophètes une allure paradisiaque : l'histoire chemine vers le paradis retrouvé. Donnons quelques exemples. La nou-

velle alliance entrevue par Osée replace l'homme dans un état qui rappelle celui d'Adam au paradis (*Os.*, 2,20), mais l'essentiel de cet état est l'attachement mutuel de Dieu et de son peuple (*Os.*, 2, 21-22). Le règne messianique prédit par Isaïe est couronné, lui aussi, par le tableau idyllique de l'harmonie retrouvée entre l'homme et la création (*Is.*, 11, 6-8 ; repris en 65, 25). Ezéchiel et le Message de consolation savent que la terre sainte des « derniers temps » redeviendra un Eden (*Ex.*, 36, 35 ; *Is.*, 51, 3). D'ailleurs la prospérité agricole qui comblera l'homme suppose une fécondité paradisiaque de la terre (*Ez.*, 47, 7-12 ; cf. *Joël*, 4, 18).

Ces réminiscences sont lourdes de sens ; elles impliquent le retour de l'humanité à un état d'avant la chute, d'où sera éliminé tout le mal consécutif au péché. Effectivement, les textes suggèrent une transformation radicale de la condition humaine. Dans la Jérusalem nouvelle, « on n'entendra plus ni bruit de pleurs, ni cris d'angoisse » (*Is.*, 65, 19). Plus de maladie, ni d'infirmité :

> Alors se dessilleront les yeux des aveugles,
> et les oreilles des sourds s'ouvriront.
> Alors le boîteux bondira comme un cerf,
> et la langue du muet acclamera (*Is.*, 35, 5-6).

Même la Mort sera vaincue à son tour, cette puissance redoutable qui jusque là privait l'homme du seul bonheur possible, celui d'ici-bas :

> Yahveh détruira sur cette montagne
> le voile placé sur tous les peuples,
> le suaire étendu sur toutes les nations :
> il détruira la Mort pour toujours.
> Le Seigneur Yahveh essuiera les larmes
> sur tous les visages,
> il enlèvera l'opprobre de son peuple
> de sur toute la terre... (*Is.*, 25, 7-8).

Nous ne sommes décidément plus dans le « monde présent ». Aussi bien la transformation atteint-elle jusqu'à l'univers, comme si l'œuvre créatrice était reprise dès l'origine :

> Voici que je crée des cieux nouveaux et une terre nouvelle. On ne se rappellera plus le passé, il ne reviendra plus à la mémoire... (*Is.*, 65, 17).

Mais de même que la présence divine était au cœur du bonheur paradisiaque, ainsi la joie d'être avec Dieu constituera-t-elle le fond du bonheur dans ce paradis retrouvé. Il est symptomatique, par exemple, que juste avant d'annoncer la suppression de la mort, l'apocalypse d'Isaïe évoque l'allégresse d'une célébration cultuelle (*Is.*, 25, 6 ; cf. 9). Le bonheur promis garde ainsi un point d'attache dans l'expérience actuelle du peuple de Dieu. C'est, de part et d'autre, la même joie religieuse ; mais au lieu d'être comme maintenant contrecarrée par les maux dus au péché, elle s'épanouira librement comme au premier jour.

*La tradition sapientielle*

Le problème du bonheur est un des axes de la doctrine de sagesse :

> Heureux l'homme qui a trouvé la sagesse,
> l'homme qui acquiert l'intelligence...
> De longs jours sont dans sa main droite,
> dans sa gauche, richesse et honneur.
> Ses chemins sont chemins de douceur,
> et tous ses sentiers sont paix.
> C'est un arbre de vie pour qui la saisit,
> celui qui la tient est heureux (*Prov.*, 3, 13-18).

On peut parcourir les *Proverbes* et *Ben Sira :* cette leçon fondamentale est répétée à satiété sous toutes ses formes (par exemple : *Sir.*, 14, 20 - 15, 10). Elle ne fait d'ailleurs que reprendre l'ancienne doctrine du *Deutéronome* en l'individualisant : les promesses faites à Israël lors de l'alliance valent pour chaque homme, et la sagesse c'est l'observation de la Loi (*Deut.*, 4, 6 ; *Sir.*, 24, 23). Dès lors, le réalisme terrien, qui dans le *Deutéronome* caractérisait la vie heureuse, va se retrouver dans la doctrine sapientielle. Il n'y manquera même pas cette saveur de paradis terrestre qu'on décelait dans le tableau deutéronomique de la terre promise : la Sagesse est un *arbre de vie,* disent les *Proverbes* (*Prov.*, 3, 18 ; cf. *Sir.*, 24,

13-22. 30). Les psaumes reprennent la même leçon, et ils chantent le bonheur de l'homme sage en des termes qui ne sortent point des perspectives terrestres (*Ps.*, 1, 1-3 ; 37 ; 112, 1-9).

A qui trouverait cette doctrine archaïque, on rappellerait que l'eschatologie prophétique n'en supposait pas d'autre. Cependant, en reportant « aux derniers temps » la réalisation du parfait bonheur, celle-ci tendait les cœurs vers l'avenir dans un acte d'espérance, sans que les déceptions du présent lui apportassent, à proprement parler, un démenti. Pour que les promesses se réalisent, ne fallait-il pas que le peuple de Dieu, pris collectivement, fût converti de cœur ? Et quand pourrait-il se vanter de l'être ? La situation change à partir du moment où le même bonheur est promis individuellement à tout homme fidèle. L'expérience du malheur chez les hommes les plus attachés à la Loi pose alors une question angoissante à laquelle la doctrine classique ne peut donner aucune réponse. Le problème du mal entre ainsi dans le champ de réflexion des sages, amer corollaire du problème du bonheur. L'Ancien Testament a abordé ce problème de front, sans craindre de critiquer avec vigueur ce qui, dans la doctrine traditionnelle, apparaissait insuffisant ou contraire aux faits. Le lecteur moderne en est déconcerté. Il attend des envolées mystiques lui chantant le bonheur des saints dans le ciel. Il trouve les âpres monologues de Job, où l'homme misérable tourne en rond dans sa nuit, se heurtant aux limites de sa condition comme aux murs d'un cachot. Il trouve les constatations désabusées de Qohèlèt, dénonçant l'universelle vanité et jetant un regard ironique sur ce que les hommes appellent la vie heureuse. Les deux livres valent qu'on s'y arrête un instant[16].

Le premier critique la théorie courante du bonheur, que les amis de Job exposent sans nuance : tout juste reçoit de

---

16. On pourra consulter ici les commentaires des deux livres, par exemple : H. DUESBERG, *Les scribes inspirés*, Paris, 1939 ; A.-M. DUBARLE, *Les sages d'Israël*, coll. Lectio divina, p. 65-94 (Job) et 95-128 (Qohèlèt) ; J. STEINMANN, *Le livre de Job*, coll. Lectio divina.

Dieu sa récompense dès ici-bas, tout pécheur va à sa ruine, tout converti retrouve sa prospérité (par exemple *Job,* 4, 6-9 ; 5 ; 8, 8-22). A cette thèse abstraite de professeur, Job oppose le démenti des faits : les méchants jouissent en paix des biens de ce monde (*Job,* 21) ; ils oppriment impunément les malheureux (*Job,* 24, 1-12) ; tout se passe comme si Dieu était absent (*Job,* 23). Ce pessimisme colle aux réalités de l'existence. Sans doute, y a-t-il chez Job un secret orgueil dont il se corrige à la fin (*Job,* 42, 1-6) ; mais ce sont ses trois amis qui sont repris pour avoir mal parlé de Dieu (*Job,* 42, 7-8). Pourtant, il est un point sur lequel les deux thèses sont d'accord : le seul bonheur à attendre de Dieu est celui d'ici-bas. Ainsi, lorsque Job évoque sa prospérité d'antan (*Job,* 29), il décrit ce qui à ses yeux constitue vraiment la vie heureuse.

Qohèlèt est bien plus radical dans ses critiques. Pour lui, tout ce que Job nommait « le bonheur » n'apparaît plus que comme une déception : richesse et plaisir, argent et amour, et la sagesse elle-même, « tout est vanité et poursuite de vent »... Nous vivons dans un monde absurde où l'homme ne peut atteindre l'objet de ses désirs ; il n'y a point de sanction (*Qo.,* 7, 15), et nous cheminons vers la mort (*Qo.,* 3, 19-20). Qui niera qu'il y ait là un sain réalisme ? Si le bonheur de l'homme consistait effectivement dans la seule jouissance des biens de ce monde, n'est-il pas vrai qu'en les estimant à leur juste valeur l'homme sombrerait dans un terrible désenchantement ? Il est donc bon qu'après avoir assumé l'optimisme du *Deutéronome,* la révélation assume également le pessimisme de Qohèlèt. Il n'y a point là de contradiction véritable. Seulement, le progrès doctrinal n'est pas rectiligne, mais dialectique, suivant la méthode du *sic et non.* Job, Qohèlèt, et aussi quelques psaumes (*Ps.,* 49 ; 73 ; 88), regardent lucidement l'existence. Ils ne perdent rien de leur foi profonde au Dieu de l'alliance (qui n'est décidément pas fondée sur la croyance à une autre vie !) ni de leur soumission à ses commandements ; mais il leur faut bien constater que l'expérience elle-même met en question l'espoir de bonheur terrestre dont l'homme se bercerait volontiers. La doctrine biblique du bon-

heur va s'approfondir dans cette confrontation dramatique entre une foi aveugle et un sens aigu de la réalité.

### III

### *La joie d'être avec Dieu*

Dans les propos de Job et de Qohèlèt, il est un aspect de la joie humaine dont on ne parle jamais : celui qui s'attache à la vie avec Dieu. Il est vrai que Qohèlèt n'a rien d'un mystique, si l'on en juge d'après les apparences de son livre. L'expérience spirituelle de l'auteur de *Job* est certainement plus profonde, plus affinée ; mais le dialogue qu'il poursuit avec Dieu porte essentiellement sur son expérience de la souffrance, qui a fini par envahir tout le champ de son attention. Un fait pourtant prête à réflexion. S'il est vrai que Dieu, comme il dit, l'écrase et le torture (*Job*, 19, 6-12), comment se fait-il qu'il recoure encore à lui quand ses frères humains le déçoivent (*Job*, 19, 25-28) ? D'où viendrait cet attachement persistant, cette foi paradoxale, si celle-ci ne comportait une mystérieuse expérience qui, toute douloureuse qu'elle soit, reste indispensable pour combler le vide du cœur ? La présence de Dieu n'est peut-être pas *sentie* comme source de joie ; cependant, elle demeure le seul bien véritable de l'homme quand tous les autres lui font défaut. Le psautier fournit sur ce point des exemples plus explicites encore. Il est vrai que, très souvent, les psaumes post-exiliens font entendre la clameur d'une humanité souffrante. Malades, persécutés, misérables, les *Pauvres de Yahveh* se plaignent de leur état et demandent pitié. Leur expérience spirituelle est au niveau de celle de Job, avec en plus, en bien des cas, une profonde conscience du péché qu'accompagne un désir de rédemption morale. Ainsi, pour l'auteur du *Psaume* 51, la joie est, comme la purification intérieure, une grâce que l'Esprit de Dieu peut seul apporter (*Ps.*, 51, 9-10) ; c'est à ce titre qu'il demande à Dieu de lui rendre « la joie de son salut » (*Ps.*, 51, 14).

Mais tous les psaumes ne rendent pas ce son désolé. Il en est d'autres qui traduisent clairement l'expérience de la joie spirituelle. Joie du départ vers la ville sainte, où l'on trouvera

la présence vivante de Dieu (*Ps.,* 122, 1). Joie de se trouver dans le temple, en tête à tête avec Dieu :

> Heureux les habitants de ta maison :
> à jamais ils te loueront.
> Heureux les hommes qui mettent en toi leur force,
> qui ont à cœur tes Montées...
> Oui, mieux vaut un jour en tes parvis
> que mille dans ma chambre,
> être au seuil de la maison de mon Dieu
> que d'habiter dans les tentes des méchants.
> Car Dieu est un créneau, un bouclier ;
> il donne grâce et gloire ;
> Yahveh ne refuse aucun bien
> à ceux qui marchent dans la perfection (*Ps.,* 84, 5-6. 11-12).

Joie plus secrète de méditer la Parole de Dieu et de la mettre en pratique, comme dans le *Psaume* 119. Celui-ci est une longue rumination de cette certitude unique : que Dieu se rend intimement présent à celui qui a sa Loi dans le cœur (cf. *Deut.,* 6, 6) :

> Je trouve mes délices en tes commandements,
> que j'ai beaucoup aimés (*v. 47*).
> Si ta Loi n'avait fait mes délices,
> j'aurais péri dans ma misère (*v. 92*).
> Qu'elles sont douces à mon palais, tes promesses,
> plus que miel à ma bouche ! (*v. 103*).
> Mon héritage, ce sont tes témoignages, à jamais,
> car ils sont la joie de mon cœur (*v. 111*).
> Il y a grande paix pour ceux qui aiment ta Loi ;
> pour eux, point de scandale (*v. 165*).

Dans ces confidences répétées (voir encore les v. 1-2, 14, 16, 70, 77, 174), on trouve bien mieux qu'une théorie du bonheur : une expérimentation de la joie au milieu même des épreuves dont le psalmiste demande à être délivré (cf. v. 22-23, 28, 61, 78, 82-85, etc.). L'alternance des deux mouvements de prière montre que cette joie religieuse peut coexister avec la souffrance humaine, indice précieux à recueillir, car il contredit formellement les conceptions simplistes qui abaisseraient au niveau terrestre le secret du bonheur vrai. Il reste cependant que cette joie crucifiée aspire à s'épanouir loin des

contradictions actuelles, comme le font espérer les promesses eschatologiques.

Deux psaumes sont particulièrement significatifs pour notre propos, car ils posent le problème de la permanence de cette joie[17]. Le *Psaume* 16 est une exultation sans ombre :

> Yahveh, ma part d'héritage et ma coupe,
> c'est toi qui garantis mon lot.
> Il m'est échu au sort une part de choix,
> oui, mon patrimoine me plaît...
> C'est pourquoi mon cœur exulte et mon foie jubile,
> ma chair même repose en sécurité.
> Car tu n'abandonneras pas mon âme au Shéol,
> tu ne laisseras pas ton fidèle voir la Fosse.
> Tu me feras connaître le chemin de la vie :
> des joies à satiété devant ta face,
> des délices à ta droite, pour jamais (*Ps.*, 16, 5-6. 9-11).

Il est inutile d'insister sur l'authenticité d'une telle expérience spirituelle. On est aussi loin du pessimisme qu'attestait l'épopée de Gilgamesh que de la « maigre immortalité noire et dorée... qui de la mort fait un sein maternel ». On part d'une réalité actuelle : celle des délices divines. On n'aspire qu'à la vie, car la mort soustrait l'homme à la présence de Dieu. Or pourquoi ce face à face avec le Seigneur prendrait-il fin ? S'il est vrai que personne ne saurait « sauver son âme de la main du Shéol » (*Ps.*, 89, 49), Dieu ne peut-il faire que ses fidèles y échappent, « lui qui fait mourir et qui fait vivre, qui fait descendre au Shéol et en fait remonter » (*1 Sam.*, 2, 6) ? Peut-être le psalmiste ne songe-t-il explicitement qu'à une prolongation de son existence terrestre. Mais peut-être aussi son texte livre-t-il l'expression enveloppée d'un désir, d'un espoir : celui de goûter à jamais ces délices de la présence divine... Il faudra peu de chose pour qu'on puisse lire dans la fin du psaume l'espérance de la résurrection et de la vie éternelle (cf. *Actes*, 2, 25-32).

---

17. L'interprétation des *Psaumes* 16 et 73 est discutée. Outre les commentaires du psautier, on pourra voir P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 2, p. 57-63 ; R. MARTIN-ACHARD, *op. cit.*, p. 117-133.

Avec le *Psaume* 73, on retrouve le drame de conscience de Job : nul bonheur terrestre pour l'homme juste, et, en face de lui, la prospérité des méchants (v. 2-12). Alors, à quoi bon l'innocence (v. 13-14) ? La solution du problème ne réside pas seulement dans une certitude de la ruine finale qui attend les impies (v. 18-20). L'expérience actuelle de la vie avec Dieu apporte une autre certitude, plus importante :

Et moi, je suis toujours avec toi :
tu m'as saisi la main droite.
Par ton conseil tu me guideras,
et puis tu me prendras dans la gloire.
Qu'ai-je dans le ciel, sinon toi ?
Avec toi, je n'ai aucun désir sur terre.
Ma chair et mon cœur se consument.
Dieu est le roc de mon cœur et ma part, à jamais.
Car voici qu'ils périssent, ceux qui s'éloignent de toi ;
tu anéantis tous ceux qui te sont adultères.
Mais moi, être près de Dieu fait mon bonheur ;
dans le Seigneur Yahveh, j'ai placé mon refuge... (*Ps.*, 73, 23-28).

Si l'angoisse causée par le problème du mal peut être surmontée, c'est donc à cause d'une expérience intime qui montre en Dieu le seul vrai bien : « Goûtez et voyez combien Yahveh est bon ! » (*Ps.*, 34, 9). De cette certitude fondamentale naît une espérance ferme. Son objet demeure imprécis, comme c'est toujours le cas lorsqu'une réalité surnaturelle se laisse entrevoir dans la pénombre du mystère. Au vrai, pour rendre pleinement raison des termes employés, il faudra la révélation de la vie éternelle avec Dieu. On note en particulier une expression qui rappelle étonnamment le double « enlèvement » d'Hénoch et d'Elie : « Par ton conseil tu me guideras, et puis *tu me prendras* (ou : *tu m'enlèveras*) dans la gloire ». Le texte hébreu du passage n'est malheureusement pas sûr ; pour expliquer son incorrection grammaticale, les critiques proposent diverses corrections[18]. Mais en toute hypo-

18. Voir par exemple la discussion critique de E. PODECHARD, *Le psautier, Notes critiques*, I, Lyon, 1949, p. 292s. La traduction adoptée ici (avec Podechard, Tournay, Osty, etc.) était déjà celle de saint Jérôme : *et postea in gloria suscipies me.*

thèse, le verbe « prendre » (ou « enlever ») qui y figure est le même qu'en *Gen.*, 5, 24 et *2 Rois*, 2, 3. Bien plus, il se rencontre encore une autre fois dans un contexte semblable. Le *Psaume* 49 oppose à la mort qui guette les riches, satisfaits de leurs biens terrestres, le sort réservé à l'ami de Dieu :

> Mais Dieu rachètera mon âme
> de la main du shéol, car *il me prendra* (*Ps.*, 49, 16).

Toujours cet arrachement à la mort, que Dieu seul peut opérer (cf. *Ps.*, 89, 49). Faut-il entendre cela d'une simple prolongation de la vie terrestre ? Un sort semblable à celui d'Hénoch et d'Elie est-il exclu ? Sans donner à l'hypothèse des contours trop fermes, on peut dire que l'image des deux justes « enlevés » par Dieu qui les « prit » avec lui flotte à l'horizon de la pensée. Aucune théorie de la rétribution ne l'impose. Mais pourquoi la vie avec Dieu commencée ici-bas ne durerait-elle pas toujours ?

*L'espérance de la résurrection*

A ces intuitions nées d'une expérience de foi répond, au terme de l'Ancien Testament, une promesse bien plus précise que celle du *Deutéronome* ou des anciens prophètes[19]. Pour en comprendre la portée, il faut en rappeler le contexte historique. Nous sommes au cœur de la persécution d'Antiochus Epiphane, durant laquelle tant de juifs sont morts pour leur foi et leur fidélité à la Loi (*Dan.*, 11, 33. 35). Au « reste » qui tient encore, l'apocalypse de Daniel apporte un message de consolation : l'épreuve va prendre fin, le Royaume de Dieu va s'instaurer ici-bas à la place des empires humains :

> En ce temps-là se lèvera Michel le grand Prince qui se tient auprès des enfants de ton peuple. Il y aura un temps d'angoisse tel qu'il n'y en a pas eu depuis qu'il existe un peuple jusqu'à ce temps-ci. En ce temps-là, ton peuple sera sauvé, quiconque sera trouvé inscrit dans le Livre (*Dan.*, 12, 1).

---

19. P. VAN IMSCHOOT, *Théol. de l'A. T.*, t. 2, p. 64-71 ; R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection*, p. 64-118, 173-175.

Cette perspective reprend en la corsant celle de l'eschatologie prophétique : on connaît depuis Isaïe ce « reste » qui doit être sauvé lors de la crise finale. Mais un problème se pose : les juifs fidèles qui ont donné leur vie à cause de leur attachement à Dieu seront-ils forclos de la joie eschatologique ?

Pour répondre à cette question, l'auteur inspiré propose une doctrine nouvelle d'une portée immense. Des textes plus anciens lui fournissaient l'image de la résurrection des morts pour représenter l'œuvre eschatologique de Dieu. Il s'agissait, chez Ezéchiel, d'une métaphore : après l'épreuve de l'exil, Dieu rendrait la vie à son peuple, faisant ainsi « remonter les morts de leurs tombeaux » (*Ez.*, 37, 1-14) ; dans le même sens, l'apocalypse d'Isaïe montrait leurs cadavres se réveillant de la poussière où ils dormaient, surgissant du shéol qui les tenait captifs (*Is.*, 26, 19). Le Livre de *Daniel* trouve là l'indication providentielle qui résout le problème posé par les martyrs. Cette résurrection doit être entendue pour eux avec le plus grand réalisme :

> Beaucoup de ceux qui dorment dans la terre de la poussière se réveilleront : ceux-ci, pour la vie éternelle ; ceux-là, pour la honte, pour l'horreur éternelle. Ceux qui furent intelligents resplendiront, comme la splendeur du firmament ; et ceux qui en conduit beaucoup à la justice, comme les étoiles, éternellement et pour toujours (*Dan.*, 12, 2-3).

Ainsi donc, nul homme ne saurait « sauver son âme de la main du shéol » (*Ps.*, 89, 49) ; mais Dieu fera ce miracle pour ceux qui auront ici-bas vécu dans la sagesse. Les autres demeureront dans le domaine de la mort : c'est là « l'horreur éternelle » ; mais eux surgiront hors du shéol pour « la vie éternelle ». La nature de cette vie n'est pas précisée. La métaphore qui l'évoque au v. 3 ne doit sûrement pas être prise à la lettre, comme s'il s'agissait de cette immortalité astrale qu'on retrouve dans la théologie solaire de l'Egypte comme dans les croyances du stoïcisme. Les ressuscités entrent tout simplement dans l'univers transfiguré, tel que le représentait déjà l'eschatologie des textes prophétiques tardifs : un univers incorruptible où il n'y aura plus de mort (cf. *Is.*, 25, 8). Le

ciel, domaine de Dieu, et la terre, domaine de l'homme, se rejoignent et se mêlent dans cet univers nouveau. Le bonheur promis à l'homme se dématérialise en quelque sorte ; ou du moins, s'il apporte encore la béatitude à l'homme tout entier, âme et corps, il transcende les conditions actuelles de la vie terrestre. C'est, à la lettre, le bonheur du paradis retrouvé (comparer *Gen.*, 3, 22 et *Dan.*, 12, 2 : la « vie éternelle » retirée et rendue). Telle est l'espérance nouvelle qui, au cœur de la persécution d'Antiochus, soutient le courage des martyrs (cf. *2 Mac.*, 7, 9. 11. 14. 23. 28. 36).

La sobriété du livre de *Daniel* est ici compensée par la littérature juive non-canonique, notamment par le livre d'*Hénoch*, section des *Paraboles*[20]. La joie des justes ressuscités y est évoquée à plusieurs reprises (39, 3-14 ; 51 ; 58 ; 62, 13-16), et l'on constate avec surprise que le séjour qui leur est réservé n'est autre que le lieu où le patriarche Hénoch a été lui-même placé après son « enlèvement » :

En ces jours-là,
un tourbillon de vent m'emporta de la face de la terre,
et il me plaça à l'extrémité des cieux.
Et là je vis une autre vision :
les demeures des saints et les lieux de repos des justes.
Là mes yeux virent leurs demeures avec les anges,
et leurs lieux de repos avec les saints...
Et en ce lieu, mes yeux virent l'Elu de justice et de fidélité.
La justice existera durant ses jours ;
Les justes et les élus seront innombrables devant lui,
pour une éternité d'éternité.
Je vis sa demeure sous les ailes du Seigneur des Esprits.
Les justes et les élus brilleront devant lui,
comme des lumières de feu.
Leur bouche sera pleine de bénédiction,
et leurs lèvres célèbreront le nom du Seigneur des Esprits...
Là je désirai demeurer,
mon âme souhaita cette demeure.

---

20. Voir F. MARTIN, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906 ; R. H. CHARLES, *The Book of Enoch*, Oxford, 1912. La section des *Paraboles* est certainement la plus récente du livre, mais sa date reste discutée.

Et c'est là que fut ma part dès le début,
car il avait été statué ainsi pour moi
devant le Seigneur des Esprits (*1 Hénoch,* 39, 3-8).

La suite de cette évocation grandiose montre Hénoch, dans le séjour de bonheur, s'associant à la liturgie angélique qui clame le triple *Sanctus.* Ainsi donc l'essentiel de la joie promise aux justes consistera en une vie avec Dieu, impossible à décrire autrement qu'en symboles. Si l'on se demande quel contenu concret donner à ces symboles, il faut se référer, d'une part, aux anciennes promesses prophétiques, d'autre part, à l'expérience de la vie avec Dieu que l'homme possède sur terre dès maintenant. Celle-ci suggère une joie essentiellement spirituelle, supérieure à la jouissance de tous les biens créés puisqu'elle a pour source la communion avec Dieu. Celles-là attestent que le bonheur promis comblera l'homme tout entier, corps et âme ; que son lien avec la terre, loin d'être distendu, entraînera au contraire une transfiguration de la terre elle-même ; que sa condition actuelle, liée au péché, sera définitivement dépassée et fera place à une condition paradisiaque.

### *L'espérance de la vie éternelle*

La perspective ouverte par la doctrine de la résurrection implique évidemment la croyance à la vie éternelle (*Dan.,* 12, 2 ; *2 Mac.,* 7, 9). Elle confère du même coup une portée élargie aux psaumes dont nous avons noté les timides ouvertures dans cette direction :

Tu n'abandonneras pas mon âme au shéol,
tu ne laisseras pas ton fidèle voir la fosse.
Tu me feras connaître le chemin de la vie :
des délices à ta droite, pour jamais (*Ps.,* 16, 10-11).

Et moi, je suis toujours avec toi ;
tu m'as saisi la main droite.
Par ton conseil tu me guideras,
et puis tu me prendras dans la gloire (*Ps.,* 73, 23-24).

Dieu rachètera mon âme
de la main du shéol, car il me prendra (*Ps.,* 49, 16).

Ces textes s'entendent désormais, non de la vie dans le « monde présent », mais de la vie dans le « monde futur ». C'est à elle qu'est ordonné le « rachat » de l'âme du juste par Dieu, son « enlèvement » auprès de Dieu. L'expérience de la mort, pour amère qu'elle puisse encore paraître, n'est cependant plus désespérante puisqu'elle doit prendre fin lorsque finira le « monde présent ». Le fidèle peut l'affronter sans crainte, maintenant que son espérance est « pleine d'immortalité » (*Sag.*, 3, 4). Telle est la doctrine que développent les premiers chapitres du livre de la *Sagesse* (1-5), héritier de l'eschatologie prophétique et sapientielle, transformée en dernier lieu par l'apocalyptique juive[21].

Certains exégètes parlent de ce livre comme s'il avait introduit dans la révélation biblique une conception de l'immortalité et de la rétribution d'outre-tombe empruntée à l'hellénisme. Il n'en est rien. Certes, l'auteur use dans une certaine mesure du vocabulaire technique de l'anthropologie grecque. Mais ce n'est là qu'un vernis superficiel, sous lequel on retrouve sans peine la notion biblique de l'« âme » (3, 1 ; cf. *Ps.*, 16, 10 et 49, 16) et de l'« immortalité » ou « incorruptibilité » paradisiaque (1, 14-15 ; 2, 23-24). Il est d'ailleurs notable que les tableaux concrets du bonheur éternel sont tous en rapport avec le thème de la visite et du jugement de Dieu, comme dans l'eschatologie des prophètes et des apocalypses (3, 7. 13 ; 4, 15 ; 4, 20 - 5, 1). Tableaux semés de métaphores classiques : les justes resplendiront (3, 7 ; cf. *Dan.*, 12, 3), ils règneront (3, 8 ; 5, 16 ; cf. *Dan.*, 7, 27 ; *Is.*, 62, 3). Mais au-delà des métaphores, on constate que l'essentiel du bonheur promis est d'ordre purement religieux ; la « vie éternelle » (5, 15) ne fera que prolonger sans fin une réalité déjà commencée, la vie avec Dieu : les justes, « qui mettent en

21. P. VAN IMSCHOOT, *Théol. de l'A. T.*, t. 2, p. 71-75 ; R. SCHUETZ, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Paris, 1935. Pour une comparaison avec l'eschatologie des apocalypses juives (*Daniel* et *Hénoch*), voir P. GRELOT, « *Les justes vivent éternellement* » (Sag., 5, 15). *L'eschatologie du livre de la Sagesse et les apocalypses*, à paraître dans le *Mémorial A. Gelin.*

Dieu leur confiance, comprendront la vérité ; eux qui sont fidèles dans l'amour, demeureront auprès de lui » (3, 9). Ils participeront à la vie de la cour divine au même titre que les anges : ils seront comptés parmi les Fils de Dieu, et leur sort sera avec les Saints (5, 5).

Ces expressions prégnantes visent avant tout la vie du « monde futur ». Pourtant on ne trouve dans la vie aucune mention explicite de la résurrection des justes. Cette absence d'un thème si important dans les apocalypses tardives a induit des interprètes à estimer que, pour l'auteur, l'entrée dans la vie éternelle faisait immédiatement suite à ce que les hommes appellent la mort, la sortie de ce monde, le départ (3, 2-3). En fait, le livre est très réservé quand il fait allusion à l'état des justes avant le « Jour de la Visite » : ils sont « dans la main de Dieu » (3, 1), « dans la paix » (3, 3), « dans le repos » (4, 7) ; la mort n'est pour eux qu'apparence (3, 2). Le passage le plus suggestif est peut-être celui qui traite de la mort prématurée du juste (4, 7-18). On a noté depuis longtemps que l'auteur s'inspire, en cet endroit, de la tradition qui rapportait l'enlèvement d'Hénoch par Dieu :

> Etant agréable à Dieu, il a été aimé,
> et comme il vivait parmi les pécheurs, *il a été enlevé ;*
> *il a été ravi,* de peur que la malice n'altérât son intelligence,
> ou que la perfidie n'égarât son âme...
> Son âme était agréable au Seigneur,
> aussi s'est-elle empressée de sortir de la perversité...
> Les hommes verront la fin du Sage ;
> mais ils ne comprendront pas quels desseins l'on a sur lui,
> ni pourquoi le Seigneur *l'a mis en lieu sûr* (4, 10-11. 14. 17).

Que signifie exactement cet « enlèvement », ce « rapt », cette « mise en lieu sûr » ? Il est difficile de voir là un euphémisme pour désigner le shéol, au sens classique du terme. Mais rien n'indique que la vie nouvelle, telle qu'elle sera après le Jugement, soit déjà commencée. On est donc livré aux hypothèses. Le livre d'*Hénoch* professe que les âmes des justes attendent la résurrection et la visite divine dans une partie spéciale du shéol, où elles sont déjà mises à part des âmes des pécheurs (*1 Hén.,* 22, 5-9). Il n'est pas impossible que

l'auteur de la *Sagesse* partage cette représentation de l'au-delà ; mais, s'il en est ainsi, on doit reconnaître que le bonheur futur des justes colore par avance leur séjour provisoire au shéol. L'allusion à l'enlèvement d'Hénoch conduit à une autre hypothèse. Dans l'apocryphe qui porte son nom, le patriarche « enlevé » par Dieu est placé dans un paradis où il partage déjà le sort des anges, en attendant le Jour du Jugement final où la terre entière sera transformée en paradis (*1 Hén.*, 70) ; c'est là qu'Elie « enlevé » par Dieu vient le rejoindre (89, 52). Il est bien tentant d'interpréter de la même manière l'« enlèvement » des justes que le Seigneur « met en lieu sûr », quoique cela ne soit pas clairement affirmé. Le Christ fait peut-être allusion à une représentation de ce genre dans sa promesse au bon larron (« Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis », *Luc*, 23, 43), comme dans la parabole du Riche et de Lazare (« Il fut emporté par les anges dans le sein d'Abraham », *Luc*, 16, 22).

Si la pensée reste imprécise en ce qui concerne la situation des justes immédiatement après la mort, leur sort final, lié à l'eschatologie collective, est en tout cas assuré. Dès lors, le livre peut mettre en parallèle antithétique deux conceptions du bonheur humain : celle des justes, qui espèrent une fin heureuse parce que dès ici-bas ils ont Dieu pour père (2, 16) ; celle des impies, que la hantise d'une mort éternelle conduit à un hédonisme vulgaire, digne des conseils de Sidouri à Gilgamesh (2, 1-9). Mais les impies s'égarent et leur perversité les aveugle (2, 21) : ignorant les « mystères de Dieu », ils n'espèrent point de récompense pour la sainteté, n'estiment point l'honneur promis aux âmes pures (2, 22). Les vrais fidèles savent supporter ici-bas la persécution (2, 12), les outrages (2, 19 ; 5, 4), la mort même (2, 20), car ils placent leur félicité dans une amitié divine (7, 14) qui se poursuivra dans l'au-delà (5, 5), dans une vie éternelle qui s'inaugure dès ici-bas et que nulle mort ne peut atteindre. Nous voilà bien loin du bonheur terrestre auquel s'arrêtaient les promesses du *Deutéronome.* Mais nous sommes plus loin encore des paradis égyptiens où l'homme se trouvait réuni aux forces cosmiques

divinisées, et de l'immortalité céleste promise par l'hellénisme aux âmes humaines délivrées de leurs corps. L'espérance juive est tendue ici vers l'univers transfiguré qu'ont fait entrevoir les prophètes et les auteurs d'apocalypses.



On aurait tort de chercher dans l'Ancien Testament une doctrine complète sur le bonheur humain et l'eschatologie individuelle. Sur ce point comme sur tous les autres, la révélation y atteint un certain niveau, au-delà duquel le fait du Christ pourra seul dissiper les ambiguïtés qui y subsistent et éclairer les points encore obscurs. On s'étonne parfois que l'entrée au ciel des âmes justes immédiatement après la mort n'y soit pas clairement affirmée, alors qu'elle le serait (dit-on) dans la philosophie et les croyances de la Grèce. C'est oublier que la pensée grecque n'aboutissait, dans les meilleurs cas, qu'à une notion fort équivoque de l'immortalité de l'âme, liée à une anthropologie dualiste, exposée à tous les périls du panthéisme, totalement étrangère à ce qui constitue le centre de la révélation : l'existence du dessein de salut qui se réalise dans l'histoire humaine et qui sert de cadre collectif à l'eschatologie individuelle. Partant de principes tout différents auxquels elle tenait ferme, la révélation biblique ne pouvait qu'emprunter une autre voie d'approche pour cheminer vers la solution du problème. Encore s'agissait-il moins pour elle de progresser suivant un mode spéculatif vers une solution abstraite et théorique, que de dévoiler aux hommes les réalités mystérieuses avec lesquelles les hommes sont en rapport concret.

Ce fait peut expliquer que, même dans la *Sagesse,* la béatitude de l'homme immédiatement après la mort ne soit pas clairement affirmée. Comment le serait-elle, puisque le Christ n'est pas encore entré par sa résurrection dans le monde nouveau qui nous est destiné ? Le ciel n'est donc pas encore ouvert aux justes ; c'est Jésus qui, lors de sa « descente aux enfers », leur « annoncera la bonne nouvelle » (*1 Pierre,* 4, 6) avant de les emmener avec lui dans l'intimité de Dieu. Il n'est donc

pas étonnant que *Daniel,* 12, 2 parle simplement du sommeil des justes dans la poussière du shéol, puisque le mystère de la résurrection eschatologique ne sera réellement inauguré que par le Christ. De même, la *Sagesse* montre les justes « dans la main de Dieu », « dans la paix », « dans le repos » ; mais elle réserve leur récompense pour le « jour de la visite », qui n'adviendra qu'avec le Christ. Ces positions sont en parfaite cohérence avec l'ensemble de la révélation, Nouveau Testament compris.

Mais si la révélation biblique du bonheur est incomplète, il est important d'en noter les aspects positifs. On en signalera trois principaux. Le premier est le caractère réaliste du bonheur promis aux hommes. Ayant été créés « corps et âme vivante », ils sont destinés au bonheur dans leur âme et leur corps. Ayant été placés dans le cadre de la terre, qui est leur domaine propre, ils trouveront leur joie dans la terre transfigurée. L'expérience d'Israël en terre promise apparaît ainsi comme une véritable préfiguration du bonheur eschatologique préparé pour les élus. Du « monde présent » on passera au « monde futur » ; mais ce ne sera pas là abandonner la terre pour s'évader vers l'Empyrée. S'il est exact que les promesses eschatologiques changent de plan entre l'époque des prophètes et celle des apocalypses, de sorte que le réalisme terrien des plus anciennes soit finalement interprété de façon figurative, il n'en est pas moins vrai que même les figures ont une portée positive qu'il ne faudrait pas minimiser (cf. *Rom.,* 8, 18-25).

Cependant l'essentiel du bonheur promis ne réside pas dans la possession des biens terrestres, fût-ce ceux d'une terre transfigurée ; il réside dans la vie avec Dieu. Tel est déjà le témoignage des prophètes : dans leur eschatologie collective, la vie avec Dieu constitue la pièce maîtresse du « monde à venir ». Or la vie avec Dieu n'est pas seulement une réalité future ; dès maintenant, elle est objet d'expérience chez ceux qui vivent dans la foi. C'est pourquoi la référence à cette expérience actuelle joue un rôle important dans le développement doctrinal, tout au long de l'Ancien Testament. Pour faire progresser la question de l'eschatologie individuelle, les intuitions

de quelques psalmistes qui y trouvent un point d'appui ont fait plus que la réflexion de raisonneurs tels que l'auteur de *Job* ou *Qohèlèt.* Ces derniers ont rendu caduque une conception superficielle et insuffisante de la rétribution divine ; mais les psalmistes ont préparé de façon immédiate l'affirmation de la rétribution d'outre-tombe, telle qu'on la trouve au terme de l'Ancien Testament, notamment dans le livre de la *Sagesse.*

Enfin, pour soutenir la pensée et pour permettre de traduire en langage humain des réalités transcendantes, on a vu que la révélation, à tous les stades de son développement, recourait à des représentations conventionnelles. L'image d'un monde à triple étage — ciel, terre, enfers — sert ainsi à exprimer concrètement la différence radicale qui existe entre la sphère du divin et le monde de l'homme, entre le domaine de la vie et celui de la mort. De même, aux deux extrémités de l'histoire sainte, l'image du paradis terrestre concrétise l'idée du bonheur destiné par Dieu à l'homme ; aussi la retrouve-t-on dans l'eschatologie individuelle de basse époque. Enfin l'image de l'« enlèvement » d'Hénoch par Dieu, en contraste total avec la « descente aux enfers » qui est le lot commun, permet de représenter le sort mystérieux que Dieu réserve à ses fidèles, d'Elie aux psalmistes (*Ps.,* 49 et 73) et au Juste de la *Sagesse* (*Sag.,* 4). C'est par l'emploi de ces images que la révélation biblique présente le plus de points de contact avec les traditions religieuses environnantes. Cela n'a rien d'étonnant ; mais cela ne signifie pas qu'elle en dépende au point de vue idéologique. Sous ce rapport, on voit s'affirmer chez elle une parfaite originalité. Mais l'originalité est à chercher au-delà des images : *dans la conception d'un bonheur eschatologique où le corps de l'homme aura sa part, et surtout dans l'espoir d'être avec Dieu pour toujours et de trouver la joie à vivre en sa présence.* Cet élément si dépouillé de représentations imaginatives, mais si profondément enraciné dans l'expérience des croyants, constitue le cœur de la révélation du bonheur dans l'Ancien Testament.

P. Grelot

# LE BONHEUR PROMIS PAR JÉSUS D'APRÈS LE NOUVEAU TESTAMENT

Les promesses de bonheur sont nombreuses sur les lèvres de Jésus. Elles y apparaissent en deux genres littéraires principaux. En ses *exhortations,* Jésus reprend la pédagogie des sages et des rabbins ; à l'appui de ses exigences, il fait entrevoir la récompense de la fidélité ; ainsi dans les béatitudes de Matthieu (5, 3-12), les sentences sur l'entrée au Royaume (*Matth.,* 7, 21 ; 18, 3 ; 19, 17 ; *Marc,* 9, 43-47...), les paraboles de la rétribution (*Matth.,* 20, 1-16 ; 24, 45-47 ; 25, 1-12. 14-30...)... D'autres fois, Jésus emploie le style des *apocalypses* de son temps ; il annonce le salut en sa manifestation transcendante ; ses promesses radieuses vont de la brève sentence (*Matth.,* 8, 11 ; 19, 28...) au tableau du jugement (*Matth.,* 25, 31-46) et aux discours eschatologiques (*Marc,* 13, 5-27 ; Luc, 17, 22-37).

Dans l'un et l'autre genre, Jésus décrit la béatitude des élus dans le langage traditionnel du Judaïsme : les images concrètes du Règne de Dieu (de *Matth.,* 5, 3 à *Jean,* 3, 5) et de ses saints (*Matth.,* 19, 28), de la Terre promise (*Matth.,* 5, 4), du festin (*Matth.,* 8, 11 ; 22, 11-13 ; *Luc,* 14, 16-24 ; 22, 16-18. 30), des noces (*Matth.,* 22, 2-10 ; 25, 1-12), des tentes éternelles (*Luc,* 16, 9), du trésor (*Matth.,* 6, 19-21 ; 13, 44 ; 19, 21), de la récompense (*Matth.,* 6, 4. 6. 18 ; 10, 41-42 ; 25, 14-30)... ; les thèmes plus abstraits du salut (*Marc,* 8, 35 ; 10, 26 ; 13, 13. 20), de la vie (*Marc,* 9, 43. 45 ; 10, 17. 30 ; *Matth.,* 7, 14 ; 25, 46 ; *Luc,* 10, 25. 28 ; *Jean,* 3, 15. 16...), de la résurrection (*Luc,* 14, 14; 20, 35-36; *Jean,* 5, 28-29; 6, 39-

40), du pardon (*Matth.*, 5, 7...), de la gloire (*Marc*, 10, 37; *Jean*, 17, 22. 24 ; cf. *Matth.*, 13, 43)...

Les auteurs du Nouveau Testament reprennent et prolongent les promesses de Jésus dans les mêmes genres littéraires : l'exhortation dans les conclusions des discours kérygmatiques des *Actes* (3, 19-21 ; 10, 43 ; 13, 38. 46-47), ou dans les parénèses de Paul (*1 Thess.*, 2, 11-12 ; 3, 13 ; 5, 4-11 ; *1 Cor.*, 6, 9-10 ; 10, 1-13 ; *Gal.*, 6, 7-8 ; Col., 3, 1-4 ; *Eph.*, 4, 11-16 ; 5 5), l'apocalyptique chez Paul (*1 Thess.*, 1, 10 ; 2, 19-20 ; 4, 13-18 ; *1 Cor.*, 15, 22-28. 51-52 ; *Rom.*, 8, 28-30; 11, 25-27...), ou dans l'*Apocalypse*. Leurs images et leurs thèmes sont ceux de Jésus, auxquels s'ajoutent quelques autres représentations juives traditionnelles : le nouvel Exode (*1 Cor.*, 10, 1-13), la nouvelle Jérusalem (*Gal.*, 4, 25-26 ; *Hébr.*, 11, 16 ; 12, 22-23 ; 13, 14 ; *Apoc.*, 3, 12 ; 21, 1-8 ; 21, 9-22, 5), le paradis (*Apoc.*, 2, 7 ; 22, 2. 14. 19)...

Les promesses du Nouveau Testament sont donc traditionnelles par leur genre, leurs images et leurs thèmes. Pourtant, en ce langage adapté à leurs auditeurs, Jésus et ses apôtres font passer une pensée nouvelle : la révélation de la Nouvelle Alliance. Trois traits surtout en paraissent caractéristiques, qui vont faire l'objet de cette étude : pour Jésus, la béatitude consiste essentiellement dans la vision de Dieu, la rencontre de son Christ, la réunion des élus.

## I. LA VISION DE DIEU

L'espoir de voir Dieu au jour du salut s'ébauche dès l'Ancien Testament[1]. Pour ce jour, les prophètes de l'exil annoncent la manifestation de la Gloire de Yahweh (*Ezéchiel*, 39, 21 ; 36, 23 ; *Isaïe*, 60, 1-2). Sous cette image, ils veulent dire avant tout l'événement historique du salut d'Israël où va éclater la Puissance de leur Dieu (*Isaïe*, 44, 23 ; 52, 10 ; *Ps.*,

---

1. L'étude la plus complète de ce thème est celle de W. MICHAELIS, « oraô », dans *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, V, 1950, p. 315-368.

98, 2-3). En cette manifestation magnifique, Dieu garde son mystère. Sa gloire le voile autant qu'elle le révèle (*Ezéch.*, 1, 26-28 ; 10, 1-4). Sa transcendance exclut toute intimité entre lui et l'homme de chair et de sang.

Aux deux derniers siècles avant Jésus, la révélation de la vie éternelle exauce enfin la recherche de Dieu qui s'était poursuivie jusque là chez les prophètes et dans les psaumes[2]. Divers écrits de l'époque esquissent le tableau de la béatitude future[3]. Ils décrivent la joie des élus avec les images traditionnelles du Règne, de la vie, du festin, du paradis, de la gloire, de la récompense... Quelques textes font consister la béatitude dans la société de Dieu (*Sag.*, 3, 9 ; 5, 5 ; *Jubilés*, 1, 17 ; *Ps. de Salomon*, 9, 9)[4] ; seul un texte des *Jubilés* envisage explicitement la vision de Dieu (1, 28)[5] ; et encore cette annonce, qui est sans doute une surcharge du texte originel[6], ne semble pas devoir être prise en un sens trop strict : d'après le contexte, elle signifie le retour du Seigneur en son Temple qu'il avait abandonné (comme en *Ezéchiel*, 43).

La rareté des annonces de la rencontre de Dieu et de sa vision, la réserve qu'on apporte à les décrire sont significatives.

---

2. Voir l'article précédent de P. GRELOT.

3. *Daniel*, 12, 1-3 ; *Sag.*, 3, 5-9. 14 ; 5, 15-16. *Hénoch*, 25, 3-6 ; 92, 3-4 ; 93, 16-17 ; 103, 3-4 ; 104, 2-4 ; *Jubilés*, 1, 16-18. 27-28 ; *Psaumes de Salomon*, 3, 16 ; 9, 9 ; 14, 2-6 ; 18, 6-7. *Règle de Qumran* (1 QS) 4, 6-8. 21-23 ; 11, 7-9 ; *Hymnes de Qumran* (1 QH) 3, 21-23 ; 6, 16-18 ; 7, 15. 24 ; 8, 5-9 ; 11, 10-14 ; 12, 14-24 ; 13, 16-18 ; 15, 15-17 ; 17, 14-15 ; 18, 28-30.

Nous mentionnons à part les *Testaments des Patriarches* dont le texte originel est trop peu certain, ainsi que les *Paraboles d'Hénoch* (45, 5-6 ; 58, 2-6 ; 62, 12-13) dont la date et l'origine sont fort discutées aujourd'hui.

4. Dans les *Paraboles d'Hénoch* : 45, 16 ; 58, 14 ; 62, 14. Dans les *Testaments*, de *Lévi*, 5, 2 ; *Zabulon*, 8, 2 ; *Dan*, 5, 13 ; *Benjamin*, 10, 7.

5. Le texte du *Testament de Zabulon*, 9, 8 varie suivant les manuscrits (R.H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, II, Oxford, 1913, p. 331-332) et le verset suivant exclut une perspective eschatologique.

6. M. TESTUZ, *Les idées religieuses du livre des Jubilés*, Genève, 1960, p. 39-42.

Elles contrastent avec le désir de voir Dieu si répandu à l'époque dans l'hellénisme[7]. Il faut les expliquer sans doute par la fixité des thèmes eschatologiques dans la tradition juive, plus encore par le sens de la transcendance divine si constant en cette tradition : pour elle, Dieu est toujours l'invisible.

*
* *

Une fois seulement dans l'évangile, Jésus promet aux siens la vue de Dieu. Elle doit être, d'après la sixième béatitude de Matthieu, la récompense des cœurs purs :

> « Heureux les cœurs purs : ils verront Dieu » (*Matth.*, 5, 8)[8].

La forme littéraire de la béatitude est chère à Jésus qui l'emploie volontiers pour proclamer ses exigences[9].

Sa requête ici est la pureté du cœur. Depuis les âges les plus anciens d'Israël, la pureté est la condition de l'accès au culte. Sous l'influence des pharisiens, les contemporains de Jésus s'attachent avec un zèle toujours plus ardent à la pureté légale, à ses abstentions et à ses ablutions. Jésus est plus exigeant encore. A qui veut accéder à Dieu, il ne demande plus seulement quelques rites qui opèrent mécaniquement, ni une attitude négative d'abstention ou de purification ; il requiert l'engagement sans partage du cœur, l'adoration, l'amour, l'obéissance en toute vérité. Il faut se donner tout au Seigneur, du plus profond de son être.

A qui accomplit ce don, Jésus promet de voir Dieu. Cette vision est maintenant le privilège des anges (*Matth.*, 18, 10). Les cœurs purs y accèderont dans l'avenir eschatologique. N'est-ce là qu'une brillante image comme il en est tant dans les

---

7. W. MICHAELIS, *art. cit.*, p. 323-324.

8. Avec les commentaires de *Matthieu* sur cette béatitude, il faut consulter l'étude de Dom J. DUPONT, *Les Béatitudes*, Bruges-Louvain, 1954, p. 277-281.

9. Sur la préhistoire de cette forme, on peut voir notre étude : *La forme des béatitudes jusqu'à Jésus*, dans *Mélanges bibliques... A. Robert*, Paris, 1957, p. 398-403.

tableaux juifs de la béatitude ? Plusieurs indices manifestent ici que Jésus veut être entendu au sens le plus strict : la solennité de la forme béatitude, la sobriété de cette sentence qui ne comporte aucune image, le retentissement de cette parole chez les auteurs du Nouveau Testament (nous allons le voir).

Plus encore, cette promesse de voir Dieu découle de l'expérience la plus profonde et la plus originale de Jésus. Tout au long de sa mission, il se présente comme « le Fils » envoyé par le Père, en contact permanent avec lui[10]. Il sait son dessein de salut, toutes ses volontés. Il est seul à le connaître : « Nul ne connaît le Père sinon le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (*Matth.*, 11, 27). Celui qui seul a vu le Père peut seul le faire connaître (*Jean*, 1, 18 ; 6, 46) : seul il peut en promettre la vision. Si enfin il réserve cette vue aux cœurs purs, ce n'est pas par quelque caprice arbitraire : Dieu est amour, et l'amour n'est discernable qu'à l'amour, au cœur qui se donne tout[11].

Matthieu fait bien ressortir la nouveauté exceptionnelle de cette promesse. Sa liste des béatitudes commence par l'annonce des images les plus terrestres de la joie éternelle : le royaume, la terre, le festin (5, 3. 4. 6) ; vient ensuite la fin de tout mal : la consolation de la souffrance, le pardon des péchés (5, 5. 7) ; en finale, avant la reprise de l'annonce du royaume (5, 10), trouvent place les joies suprêmes : la vue de Dieu et l'adoption filiale (5, 8-9) : leur groupement est signi-

---

10. Cf. notre article *Le Père et le Fils dans les évangiles synoptiques*, dans *Lumière et Vie*, n° 29, 1956, p. 27-40.

11. Au terme de cette étude, il est possible de dire quelques mots de l'authenticité de cette béatitude qui ne se trouve que chez *Matthieu*. Elle offre plusieurs indices favorables à son attribution à Jésus : sa forme familière au Maître, son exigence de la pureté du cœur (cf. *Matth.*, 5, 28 ; 15, 17-20 ; 23, 25-28 ; cf. 6, 22-23). Et la promesse de voir Dieu, qui ne se rencontre pas ailleurs sur les lèvres de Jésus, est bien dans la ligne de son message ; elle est si neuve que l'on voit mal comment un disciple aurait osé la lui attribuer.

ficatif ; les deux dons sont inséparables chez les disciples comme en Jésus : Dieu n'est visible qu'à ses fils.



L'espérance de voir Dieu reparaît plusieurs fois chez les auteurs du Nouveau Testament. Comme elle est assez répandue alors dans le monde hellénistique, il faut tenter de discerner en chaque cas si l'auteur sacré s'inspire du rêve païen ou de la promesse de Jésus.

I. Au terme de son hymne à la charité (*1 Cor.*, 13), Paul oppose la vision temporelle de Dieu en ses œuvres à sa vision eschatologique et parfaite :

> « Aujourd'hui, nous voyons dans un miroir, en énigme,
> mais alors, ce sera face à face.
> Aujourd'hui je connais d'une manière imparfaite,
> mais alors je connaîtrai comme je suis connu» (*1 Cor.*, 13, 12).

Les Corinthiens se piquent de sagesse et de gnose. Paul s'en est pris déjà à leurs prétentions dès le début de l'épître (pour la sagesse : 1, 17-3, 20 ; pour la gnose : 8, 1. 10. 11 ; 13, 2-8). Ici encore, il veut marquer les limites de la connaissance humaine de Dieu et les décrit avec deux thèmes classiques de la philosophie hellénistique : la vision en un miroir marque le caractère indirect de cette connaissance, la vision en énigme son caractère obscur et symbolique[12].

A cette connaissance imparfaite, Paul oppose celle de la rencontre à la fin du temps. Il la pense avec les thèmes propres à la pensée biblique : la connaissance n'y est pas spéculation technique mais rencontre personnelle et échange d'amour (*1 Cor.*, 8, 2-3) ; son contraste avec la connaissance du temps ne relève pas de l'antithèse grecque entre le corps

---

12. L'emploi de ces thèmes dans la philosophie hellénistique a été étudié de la manière la plus exhaustive par Dom J. DUPONT, *Gnosis*, Louvain-Paris, 1949, p. 121-139 et par N. HUGEDÉ, *La métaphore du miroir dans les épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, 1957, p. 98-150.

et l'esprit mais de l'opposition biblique entre le monde présent et le monde à venir transcendant ; le face à face final sera découverte du visage sacré si longtemps cherché dans le culte de l'Ancien Testament.

Paul s'appuye-t-il ici sur la béatitude de Jésus ? Son texte ne la rencontre que sur le mot « voir ». Mais on sait avec quelle liberté Paul se réfère d'habitude aux paroles de Jésus[13]. Sa promesse de *1 Cor.*, 13, 12 a la même sobriété que la béatitude de Jésus, le même contexte cultuel et eschatologique; son espérance enfin est si neuve dans le monde juif qu'il est difficile d'exclure toute allusion de l'apôtre à la parole de son Seigneur[14].

II. Une brève exhortation de l'*Epître aux Hébreux* offre une rencontre plus nette :

> « Recherchez la paix avec tous, et la sanctification
> sans laquelle personne ne verra le Seigneur (*Hébr.*, 12, 14).

L'influence de l'hellénisme sur l'*Epître aux Hébreux* est si manifeste en son vocabulaire et sa mentalité qu'on ne saurait la refuser a priori sur cet espoir de la vision de Dieu. Mais cette vision est ici nettement eschatologique (perspective étrangère à l'hellénisme). Surtout le verset 12, 14 rencontre la béatitude de Jésus sur trois points significatifs : il présente la vision de Dieu avec la même sobriété que *Matth.*, 5, 8 ; il fait de cette vision la récompense de la sainteté qui, dans le vocabulaire de l'épître, est l'équivalent de la pureté du cœur (*Hébr.*, 9, 13 et 10, 22)[15] ; cette pureté est mise en parallèle

---

13. On en trouve des exemples significatifs dans les études de C. H. DODD, *Ennomos Christou*, dans *Studia Paulina... J. de Zwaan*, Haarlem, 1953, p. 105-107 ; H. RIESENFELD, *Le langage parabolique dans les épîtres de saint Paul*, dans *Littérature et Théologie pauliniennes*, Desclée de Brouwer, 1960, p. 47-59 ; D.M. STANLEY, *Pauline Allusions to the Sayings of Jesus*, dans *The Catholic Biblical Quarterly*, 1961, p. 26-39.

14. Ainsi N. HUGEDÉ, *op. cit.*, p. 189-190.

15. C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux*, I, Paris, 1952, p. 306-308, met en lumière la parenté des deux notions dans l'épître.

avec la recherche de la paix, comme dans les deux béatitudes consécutives de *Matth.*, 5, 8-9. Il paraît donc assez vraisemblable que l'épître s'inspire des béatitudes de Jésus.

III. La première *Epître de Jean* offre encore avec ces béatitudes des contacts intéressants :

« Bien-aimés, dès maintenant nous sommes enfants de Dieu
et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté.
Nous savons que, lors de cette manifestation,
nous lui serons semblables
parce que nous le verrons tel qu'il est » (*1 Jean*, 3, 2).

Le ton de cette promesse est solennel et l'auteur marque l'importance qu'il lui attache en la plaçant au début de la seconde partie de son épître[16].

Il insiste sur la réalité de cette vision : « Nous le verrons *tel qu'il est* ». Comme Jésus, il la situe à la fin des temps, tandis qu'il considère la filiation divine comme acquise « maintenant ». Il lie enfin cette vision à la divinisation des croyants : « Nous lui serons semblables ». Plusieurs ont cru retrouver en cette annonce le thème hellénistique de la divinisation par la contemplation de Dieu. Les termes de Jean, par eux-mêmes, pourraient se prêter à cette interprétation[17]. Mais sa pensée est bien différente de celle de la mystique grecque. Pour lui, comme pour toute la tradition biblique, la vision de Dieu

---

16. On a proposé pour cette épître bien des plans, fort divers. Nous suivons ici le sectionnement de F.-M. Braun, dans la *Bible de Jérusalem*, Paris, 1953. Il se fonde, après beaucoup d'autres, sur le parallélisme des deux premières parties du texte : le péché (1, 8-2, 2 // 3, 3-10), les commandements et la charité (2, 3-11 // 3, 11-24), le monde et les antéchrists (2, 12-29 // 4, 1-6).

17. On a cherché à l'éviter en rattachant le deuxième *oti* à *oidamen,* comme le premier (« Nous savons... parce que nous le verrons » : ainsi R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe,* Fribourg, 1953, p. 152-153), ou en supposant sous cet *oti* un substrat araméen à sens temporel (« Nous lui serons semblables au moment où nous le verrons... », selon la traduction de J. Héring, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses,* 1956, p. 119-120). La traduction de F.-M. Braun, dans *la Bible de Jérusalem,* est la lecture la plus normale du texte grec.

et l'assimilation à lui par la gloire ne peuvent être que pure grâce ; l'une et l'autre n'appartiennent qu'à Jésus (*Jean,* 1, 14; 6, 46 ; 17, 5) ; lui seul peut y faire participer les siens (*Jean,* 17, 24)[18].

Comme *Matthieu,* 5, 8-9, l'épître rapproche la vision de Dieu et la filiation divine (qu'elle considère comme actuelle, selon le point de vue le plus fréquent chez Jésus). Aussitôt après la promesse de la vision divine, elle invite ceux qui l'espèrent à la pureté (*1 Jean,* 3, 3) : autant d'indices qui inclinent à penser que l'auteur fait allusion aux béatitudes de Jésus.

IV. Dans la même tradition johannique, l'*Apocalypse* représente un autre genre littéraire, avec ses figures, ses symboles et ses conventions. Ses derniers chapitres décrivent le bonheur des élus avec les thèmes classiques chez les prophètes et les apocalypses (*Apoc.,* 21, 1-22, 5). Le dernier trait du tableau est la vision de Dieu :

> « [Les serviteurs de Dieu] verront sa Face, et son nom sera sur leurs fronts. De nuit, il n'y en aura plus ; ils se passeront de lampe ou de soleil pour s'éclairer, car le Seigneur Dieu répandra sur eux sa lumière, et ils régneront pour les siècles des siècles » (*Apoc.,* 22, 4-5).

Cette vision de bonheur entre dans la série, déjà longue avant elle, des tableaux de la Jérusalem nouvelle (*Ezéchiel,* 40-48 ; *Isaïe,* 54 ; 60 ; *Tobie,* 13, 11-17 ; *Ps. de Salomon,* 17, 33-35...)[19]. Quelques-uns de ces textes comportent l'annonce d'une manifestation de la Gloire de Yahveh (*Isaïe,* 60, 1-2. 19-20 ; *Ps. de Salomon,* 17, 35) ; leur contexte montre que

---

18. R. SCHNACKENBURG, *op. laud., ibid.*

19. On a signalé plusieurs fragments d'une « Description de la Jérusalem nouvelle » dans les grottes 1, 2, 4, 5, de Qumran (*Revue Biblique,* 1956, p. 54-56, 66 ; J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda,* Paris, 1957, p. 38). Ceux qui ont été publiés jusqu'ici sont trop minces pour apporter des données nouvelles à notre sujet (J. T. MILIK, *Qumran Cave,* I, Oxford, 1955, p. 134-135; M. BAILLET, *Fragments araméens de Qumran 2,* dans *Revue Biblique,* 1955, p. 222-245).

cette manifestation consiste en fait dans le salut du peuple où se révèle la puissance de Dieu. On peut donc se demander si la vision divine d'*Apoc.*, 22, 4-5 n'a pas un sens analogue.

Plusieurs indices suggèrent que le voyant de Patmos donne ici à la vision de Dieu un réalisme beaucoup plus accentué. Il la place au terme de son tableau de la Jérusalem nouvelle, comme la béatitude suprême des élus. Il la prépare à loisir en revenant à maintes reprises sur la pureté de la cité (21, 11. 18-21. 27 ; 22, 1), sur la sainteté de sa liturgie[20]. A la différence de ses parallèles juifs, il s'arrête moins sur le salut du peuple que sur la révélation définitive de Dieu. Une fois encore, cette sobriété de l'image, son climat eschatologique et cultuel sont proches de la promesse de Jésus.



Ainsi les traditions de Paul et de Jean, leurs exhortations comme leurs visions apocalyptiques tendent vers la même béatitude : à la fin du temps, les disciples de Jésus rencontreront leur Dieu dans une expérience ineffable ; ce sera le culte parfait. Cette espérance si neuve, les uns et les autres semblent bien la fonder sur la promesse de Jésus et finalement sur son expérience filiale.

## II. LA RENCONTRE DU CHRIST

Quand les prophètes de l'Ancien Testament ou les auteurs du Judaïsme antérieur à Jésus décrivent le salut qu'ils attendent, ils placent souvent au centre de leur tableau le roi messie, fils de David[21]. Ils ne le font pas tous : on a pu parler d'un messianisme sans messie dans le Livre de la consolation (*Isaïe,*

20. J. COMBLIN a développé cet aspect dans son article *La liturgie de la Nouvelle Jérusalem* dans les *Ephemerides Theologicæ Lovanienses,* 1953, p. 5-40.

21. L'étude française la plus complète du messianisme est actuellement l'article *Messianisme* d'A. GELIN, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* V, Paris, 1955, col. 1165-1212.

40-55) ou dans les psaumes du Règne (*Ps.*, 93 ; 96-99) ; on pourrait le faire aussi bien à propos des oracles sur la Jérusalem nouvelle. Et même dans les annonces du messie, la béatitude des élus consiste plus dans la jouissance des dons de Dieu que dans la présence du fils de David : le fait est net dans les *Psaumes de Salomon* (17, 1-4. 23-51 ; 18, 1-14)[22], il s'explique par le caractère de plus en plus théocentrique de l'espérance d'Israël : le peuple de Dieu saisit de mieux en mieux que Dieu seul peut être sa joie. Le messie n'est jamais qu'un homme. Il n'est aussi qu'un personnage idéal, une figure du salut. Nul ne l'a jamais rencontré pour nouer avec lui un amour personnel[23].



L'espérance de Jésus est plus théocentrique encore que celle d'Israël : elle porte toute sur le Règne de Dieu et, au cœur de ce Règne, sur la rencontre du Père. Mais elle donne en même temps au messie un rôle inconnu jusqu'ici dans la béatitude du Royaume.

I. Quand Jacques et Jean croient tout proche l'avènement du Règne, ils demandent à Jésus :

> « Accorde-nous de trôner, l'un à ta droite, l'autre à ta gauche dans ta gloire » (*Marc*, 10, 37).

La demande comporte peut-être une manœuvre contre la primauté de Pierre, le troisième des intimes de Jésus (*Marc*, 5, 37 ; 9, 2 ; 14, 33) ; elle est indiscrète et prématurée. Jésus

---

22. Les *Paraboles d'Hénoch* (62, 13-16 ; 71, 14-16) font plus de place au Fils de l'homme dans la béatitude des élus. Mais leur date et leur origine sont discutées ; et si le Fils de l'homme n'y est pas Jésus, il n'est encore qu'une figure idéale.

23. La plupart des textes sur la rencontre du Christ présentés dans ce paragraphe sont étudiés par Dom J. DUPONT en son livre *Sun Christôi, L'union au Christ suivant saint Paul*, I, « *Avec le Christ* » *dans la vie future*, Bruges-Louvain-Paris, 1952. On voudra bien nous dispenser d'y renvoyer à chaque texte.

refuse d'y accéder : avant de partager sa gloire, il faut partager sa coupe, communier à sa passion ; et les places dans la gloire ne seront attribuées que par le Père (*Marc,* 10, 38. 40). Cependant, à côté de la convoitise charnelle des deux fils de Zébédée, Jésus discerne un désir valable : celui d'être avec lui, de retrouver dans le monde à venir cette présence qui a été jusqu'ici leur lumière et leur force. Il ne décourage pas cet espoir : s'il propose aux deux frères de communier à sa coupe, c'est bien qu'il entend les faire communier à sa gloire.

II. Jésus reprend la même image pour dire la récompense des Douze :

> « En vérité, je vous le dis, à vous qui m'avez suivi : à la régénération, quand le Fils de l'homme siègera sur son trône de gloire, vous siègerez aussi sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël » (*Matth.,* 19, 28)[24].

Le bonheur promis ici est le pouvoir royal que le Fils de l'homme fera partager à ceux qui ont tout quitté pour le suivre. Mais, pour eux, ce renoncement était d'abord attachement au Maître ; et la récompense consiste plus dans la communion avec lui que dans les privilèges qui en résultent.

III. Chez Marc et chez Matthieu, Jésus conclut la dernière Cène en donnant rendez-vous aux siens à la table du festin messianique :

> « En vérité, je vous le dis, je ne boirai jamais plus du produit de la vigne jusqu'à ce jour où je le boirai à nouveau dans le Royaume de Dieu » (*Marc,* 14, 25 ; *Matth.,* 26, 29)[25].

---

24. Luc présente ce logion à la fin de la dernière Cène, sous une forme assez différente (22, 28-30). Son apport le plus intéressant pour notre étude est l'image du festin messianique (v. 30a), figure traditionnelle de la communion dans la joie. L'étude minutieuse et pénétrante de H. SCHUERMANN, (*Jesu Abschiedsrede,* Lk 22, 21-38, Münster i. W., 1957, p. 45-50) conclut que cette image a été introduite avant Luc dans le logion originel. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce passage, elle a sûrement été employée par Jésus à la Cène, au témoignage de *Marc,* 14, 25.

25. *Luc,* 22, 18 place ce logion, avec quelques différences de rédaction, au début du même repas. Les critiques se partagent sur

A l'instant où les Douze boivent la coupe de la Nouvelle Alliance, Jésus leur annonce celle du festin dans le Royaume. Le contexte du repas d'adieu donne à cette parole tout son sens : Jésus pense à la rencontre future avec les siens. C'est « avec eux » qu'il boira cette coupe, comme l'a justement explicité Matthieu. Pour eux, comme pour Jésus lui-même, ce sera la béatitude.

IV. La même espérance apparaît en un trait fugitif dans les paraboles des dix vierges et des talents : les vierges sages « entrent avec » l'époux dans la salle des noces (*Matth.*, 25, 10), les serviteurs « bons et fidèles » entrent « dans la joie de leur maître » (*Matth.*, 25, 21. 23). A l'inverse, le malheur suprême est d'être écarté de Jésus (*Matth.*, 7, 22-23 ; 25, 11-12. 41 ; *Luc*, 13, 25-27) ; le « loin de moi » de ces sentences est la redoutable antithèse de l'« avec moi » du bonheur définitif.

V. Cet « avec moi » de la béatitude, Jésus l'adresse, parmi ses dernières paroles sur la croix, au larron repentant. Luc est seul à rapporter cet épisode qui illustre si bien ses thèmes favoris de la conversion et du pardon (*Luc*, 23, 40-43).

Les chefs du peuple raillent la prétention messianique de Jésus. Les soldats tournent en ridicule le titre royal affiché sur sa croix. C'est alors que s'ouvrent les yeux du malfaiteur agonisant. Il reconnaît ses crimes. Il accepte son châtiment. Il confesse au contraire la justice et la royauté mystérieuse de son compagnon de supplice. Il l'attend pour Juge au dernier jour et implore de lui cette grâce que Pilate lui a refusée. Il est exaucé :

> « En vérité, je te le dis, aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis » (*Luc*, 23, 43).

---

l'origine de son texte. Les uns y voient un remaniement par Luc du texte de Marc (notamment le Père P. BENOIT, dans *Revue Biblique*, 1939, p. 379-380), les autres le recours de Luc à une autre tradition (J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1935, p. 86-88 ; H. SCHUERMANN, *Der Paschamahlbericht*, Lk 22, 15-18, Münster i. W., 1953, p. 1-74).

La grâce dépasse la prière du malheureux. Il demandait le salut pour le jour du jugement à venir. Jésus lui accorde l'accès aujourd'hui au « paradis ». Comme dans la parabole du pauvre Lazare (*Luc,* 16, 22-26), Jésus utilise la représentation de certains milieux juifs de son temps qui admettent un séjour de paix où les justes attendent la résurrection[26]. Mais il transfigure cet espoir par la promesse de sa présence : celui qui a cru en lui en partageant son supplice partagera sa paix dans l'attente de la gloire.

VI. Les quelques textes que l'on vient de lire montrent la place que Jésus prend dans la béatitude des siens. Pourtant, chez les synoptiques, Jésus arrête peu l'attention sur lui-même. Il s'efface le plus souvent derrière sa tâche, derrière le dessein de son Père. Cette béatitude de ses disciples, qui est son but le plus cher, il préfère la dire avec des images traditionnelles : le Royaume de Dieu, la vie, le salut, la récompense, la gloire...

Jean centre davantage notre regard sur la personne de Jésus. Tout au long de son évangile, il rapporte les paroles où Jésus se dit source de la vie, en ses images (*Jean,* 4, 13-14 ; 6, 27-63 ; 10, 10. 28 ; 15, 1-8...), comme en ses déclarations explicites (*Jean,* 3, 15-16 ; 5, 24-26 ; 11, 26 ; 12, 50...). Cette vie, qui est le salut, apparaît souvent comme déjà commencée dans le temps. Mais, au début et à la fin du discours des adieux, Jésus annonce le salut pour le jour de son retour, et ses promesses explicitent celles des évangiles synoptiques :

> « Quand je serai allé vous préparer une place,
> je reviendrai vous prendre avec moi,
> afin que, là où je suis,
> vous soyez, vous aussi » (*Jean,* 14, 3).

> « Père, ceux que tu m'as donnés,
> je veux que, là où je suis,
> ils soient aussi avec moi » (*Jean,* 17, 24).

*
* *

---

26. Sur cette représentation juive et son emploi en cet épisode évangélique, l'étude la plus récente est celle d'E. COTHENET, dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* VI, *Paradis,* Paris, 1960, col., 1207-1214.

Les disciples de Jésus ont entendu ces promesses et fondé sur elles leur espérance dès les tout premiers jours de l'Eglise. Un des plus anciens textes chrétiens, le discours de Pierre dans le Temple de Jérusalem après la guérison du boiteux, définit déjà le salut chrétien comme le retour du Christ « qui vous est destiné » (*Actes,* 3, 20).

I. Paul surtout est le théologien de cette espérance. S'il est un thème qui lui est cher, c'est bien celui de l'union au Christ[27].

Mais, lorsque Paul envisage cette union future, ce n'est pas toujours pour penser au bonheur de cette rencontre. Il veut souvent dire l'état des élus : leur « conformation au Christ » (*Phil.,* 3, 21 ; *Rom.,* 8, 29), leur participation à sa résurrection (*2 Cor.,* 4, 14 ; *Rom.,* 6, 5), à sa vie (*Rom.,* 6, 8 ; *2 Tim.,* 2, 11), à sa gloire (*Rom.,* 8, 17 ; *Col.,* 3, 4), à son règne (*2 Tim.,* 2, 12)[28]... Il cherche à décrire en théologien la condition nouvelle de l'homme transfiguré, comme il s'intéresse ailleurs au mystère de son corps glorieux (*1 Cor.,* 15, 35-53).

Même lorsqu'il considère l'événement du salut, Paul peut contempler le triomphe du Christ (*1 Cor.,* 15, 24-28) ou l'achèvement de son corps (*Eph.,* 4, 12) plutôt que la béatitude des saints.

Il reste pourtant que Paul voit toujours ce salut comme la rencontre de Jésus. Il se répète en chacune de ses annonces du retour du Seigneur. Son espoir, c'est d'« être avec le Seigneur » (*1 Thess.,* 4, 14. 17), de « vivre avec lui » (*1 Thess.,* 5, 10) ; c'est « le rassemblement auprès de lui » (*2 Thess.,* 2, 1), « la communion avec lui » (*1 Cor.,* 1, 7-9)... Ces textes relèvent du genre apocalyptique ; on peut rapprocher leur

---

27. Paul envisage cette union tour à tour dans la vie eschatologique et dans la vie présente. Suivant l'objet de cette étude, on n'examine ici que les textes sur la vie future (objet propre du livre de Dom J. DUPONT cité plus haut).

28. Cette participation est souvent exprimée par les composés en *sun,* caractéristiques de la langue de Paul.

attente du messie de celle des *Psaumes de Salomon* (17 et 18) ; mais ils dépendent aussi des promesses de Jésus (le « rassemblement » de *2 Thess.*, 2, 1 évoque beaucoup plus l'annonce de Jésus en *Marc*, 13, 27 que le thème apocalyptique juif du retour des dispersés). Et, depuis le chemin de Damas, Jésus est pour Paul un vivant, son Seigneur passionnément aimé. La béatitude qu'il en attend, beaucoup plus que la transfiguration merveilleuse de son être ou même que le succès de son œuvre, c'est sa rencontre face à face[29].

En ses épîtres les plus anciennes, Paul attend cette rencontre pour le jour de la résurrection, dans le grand rassemblement du peuple de Dieu. Mais vers la fin de sa troisième mission, son espérance prend une forme nouvelle[30]. Dans la deuxième *Epître aux Corinthiens*, Paul qui vient d'affronter la mort (1, 8-10) réfléchit sur son mystère. Il définit la vie présente comme « vivre en exil loin du Seigneur », et il conclut : « Nous préférons donc quitter ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur » (5, 6. 8). Dans l'*Epître aux Philippiens*, dont la date pourrait être assez proche de la précédente[31], Paul est prisonnier, en instance de jugement ; il envisage l'éventualité de la mort ; il la souhaite même : « Pour moi... mourir représente un gain... J'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ, ce qui serait, et de beaucoup, bien préférable » (1, 21. 23). Dans les deux textes, l'analyse minu-

---

29. Le Père P. BENOIT a fortement marqué cet aspect en *Revue Biblique*, 1954, p. 122 ; de même B. RIGAUX, *Les épîtres aux Thessaloniciens*, Paris-Gembloux, 1956, p. 550.

30. Avec le livre de Dom J. DUPONT, *Sun Christôi*, I, p. 115-187, il faut consulter l'article d'A. FEUILLET, *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres pauliniennes*, dans *Revue Biblique*, 1959, p. 496-509 (cf. le développement du même auteur sur *2 Cor.*, 5, 6-8 en *Recherches de Science Religieuse*, 1956, p. 386-395).

31. Le rapprochement des deux épîtres est suggéré par la similitude de leur vocabulaire et de leurs thèmes doctrinaux. Il a été admis par A. DEISSMANN, M. GOGUEL, W. MICHAELIS, P. BENOIT (*Bible de Jérusalem*, 1949)... Mgr L. CERFAUX préfère dater l'*Epître aux Philippiens* en 62 ou 63, vers la fin de la captivité romaine de Paul (*Introduction à la Bible*, II, Paris, 1959, p. 485-486).

tieuse de Dom Dupont relève les traces du vocabulaire et de la pensée de la philosophie hellénistique ; elle reconnaît aussi des thèmes familiers au Judaïsme d'alors[32].

En ce langage, d'ailleurs, la pensée de Paul est claire et originale : maintenant, c'est dès sa mort qu'il compte rencontrer Jésus. Là est tout son espoir. Il ne renonce pas pour autant à l'attente de la résurrection finale, car le salut personnel ne s'accomplit pleinement que dans la joie commune de tout le peuple de Dieu enfin réalisé. Mais pour lui, comme pour le larron de *Luc,* 23, 43, la rencontre immédiate de Jésus anticipera ce salut en lui en accordant la grâce essentielle.

II. L'*Apocalypse* aussi mentionne la rencontre de Jésus lorsqu'elle annonce la béatitude des élus. Mais elle lui donne une portée différente suivant les contextes.

Deux visions du salut montrent les bienheureux rassemblés autour du Christ : les vierges « suivent l'Agneau partout où il va » (*Apoc.,* 14, 1-4)[33] ; les martyrs « règnent avec le Christ mille années » (*Apoc.,* 20, 4-6). Ces images, classiques dans les apocalypses juives, disent la gloire des élus, leur pureté, leur dignité nouvelle. Le lecteur chrétien voit naturellement leur bonheur suprême dans l'intimité du Christ. Mais le texte ne l'explicite pas et s'en tient aux formules traditionnelles de son genre.

Les lettres aux sept églises qui ouvrent le livre (*Apoc.,* 2-3) constituent une innovation dans ce genre. Leurs jugements sur la fidélité des églises, leurs exhortations menaçantes ou encourageantes manifestent un souci pastoral qui est celui du responsable de ces communautés. A chaque église successivement, Jésus annonce l'un des dons de son avènement

---

32. R. DE LANGHE fait plus de place aux sources juives de l'expression de Paul dans son article *Judaïsme ou Hellénisme en rapport avec le Nouveau Testament* dans *L'Attente du Messie,* Desclée De Brouwer, 1954, p. 179-183.

33. En ce contexte de persécution, et en antithèse à la grande prostituée du chapitre 17, cette virginité est sans doute la fidélité à la foi.

prochain : le fruit de vie (2, 7), la couronne de vie (2, 11), la manne et le nom nouveau (2, 17), la royauté (2, 26-28)... Le dernier et le plus beau, celui que le Seigneur fait luire aux yeux de l'église la moins fidèle[34], est aussi le plus proche des promesses évangéliques :

> « Voici que je me tiens à la porte et je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui pour souper, moi près de lui et lui près de moi. Le vainqueur, je lui donnerai de prendre place auprès de moi sur mon trône » (*Apoc.*, 3, 20-21).



Les fidèles de Jésus prolongent donc l'espérance d'Israël. Ils attendent le bonheur messianique. Mais c'est pour eux le bonheur promis par Jésus. Il a pris un visage. La béatitude du chrétien, c'est Dieu présent en son Christ.

### III. LA RÉUNION DES ÉLUS

S'il est un bonheur qui soit cher à l'espérance d'Israël et du Judaïsme, c'est bien celui de l'assemblée définitive du peuple saint. Longtemps avant de connaître la résurrection et l'immortalité personnelle, les prophètes annoncent l'accomplissement d'Israël au jour de Yahveh. Au temps des rois, Isaïe et Michée le voient comme le royaume de la paix (*Isaïe,* 11, 6-9 ; 9, 5-6 ; *Michée,* 5, 2-5). Après la ruine du Temple et la déportation, leurs successeurs annoncent le retour des exilés (*Ezéchiel,* 36, 16-38 ; *Isaïe,* 40-48), la restauration de Jérusalem (*Jérémie,* 31, 38-40) et de son Temple (*Ezéchiel,* 40-48)... Le salut du peuple est espéré longtemps avant celui de ses membres. La révélation enfin de la vie personnelle au-delà de la mort, au début du IIe siècle avant notre ère, enrichit l'espérance d'une dimension nouvelle, mais elle ne

34. F.-M. HUBERT, *L'architecture des lettres aux sept églises,* dans *Revue Biblique,* 1960, p. 349-363, a mis en lumière la construction progressive de toute la section.

lui ôte rien de son caractère communautaire. Les apocalypses en témoignent par leurs vastes tableaux du jugement général et de ses suites.



Jésus maintient et accomplit cette espérance communautaire.

I. Pour annoncer la béatitude des élus, il reprend volontiers les images traditionnelles : l'entrée au Royaume (si souvent dans les évangiles), l'accès à la terre promise (*Matth.*, 5, 4) ; il aime les figures concrètes du festin (*Marc*, 14, 25 ; *Matth.*, 8, 11 ; 22, 11-13 ; *Luc*, 6, 21 ; 14, 16-24 ; 22, 16. 30) ou des noces (*Matth.*, 22, 1-10 ; 25, 1-13), figures heureuses de la joie familiale et communautaire.

Lorsque sa mort est décidée par les sanhédrites et qu'elle doit suivre sans délai son apparition à Jérusalem, Jésus choisit d'attendre la Pâque (*Jean*, 11, 47-57). Il traverse ainsi le dessein de ses ennemis (*Marc*, 14, 2). C'est qu'il voit en cette fête la célébration du premier salut de son peuple, la figure de son salut définitif (*Luc*, 22, 14-16).

II. Quand il abandonne les images pour s'exprimer « en clair », Jésus décrit souvent ce salut comme la réalisation du peuple de Dieu : la reconstitution des douze tribus (*Matth.*, 19, 28 ; *Luc*, 22, 20), le rassemblement des élus (*Matth.*, 13, 41-43 ; 25, 31-46). Sa déclaration la plus significative sur ce point est la finale de son discours eschatologique :

> « Alors, on verra le Fils de l'homme venir en des nuées avec grande puissance et gloire. Et alors il enverra les anges et il rassemblera ses élus des quatre vents, du sommet de la terre au sommet du ciel » (*Marc*, 13, 26-27 ; *Matth.*, 24, 30-31).

On s'est souvent étonné de ne trouver en ce passage aucune mention de la résurrection, du jugement, du sort des élus et des damnés, thèmes pourtant si fréquents dans les évangiles.

Ce silence est significatif : dans cette vue sur la fin des temps, ce qui attire l'attention de Jésus, c'est ce qu'il regarde comme sa tâche essentielle, le rassemblement des élus, la constitution de la communauté eschatologique[35].

III. En ces annonces du rassemblement final de son peuple, Jésus ne s'arrête jamais à une description détaillée. Tout au plus emprunte-t-il quelques traits aux représentations du Judaïsme, lorsque sa prédication lui en offre l'occasion.

Pour exhorter les riches à la générosité à l'égard des pauvres, il fait allusion à leur rencontre dans l'au-delà :

> « Faites-vous des amis avec l'inique argent, afin qu'au jour où il viendra à manquer ceux-ci vous reçoivent dans les tentes éternelles » (*Luc,* 16, 9).

L'idée est proche de celle du trésor dans le ciel (*Matth.,* 6, 19-20 ; *Marc,* 10, 21 ; *Luc,* 12, 21) ou du jugement sur les œuvres de charité (*Matth.,* 25, 35-40 ; *Luc,* 14, 13-14). Mais Jésus s'arrête ici sur la rencontre des hommes au jour du salut : les pauvres pourront ouvrir l'accès de la béatitude à ceux qui leur auront été secourables.

Une sentence sur l'incrédulité d'Israël est l'occasion d'un tableau plus détaillé :

> « Beaucoup viendront du levant et du couchant prendre place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des cieux, tandis que les fils du Royaume seront jetés dehors dans les ténèbres » (*Matth.,* 8, 11-12)[36].

Ce logion original, si conforme à la manière et à la pensée de Jésus, offre deux traits importants : le peuple qui prendra

---

35. Cet aspect a été particulièrement souligné par E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus,* 13e éd., Göttingen, 1954, p. 279, 285-286 ; de même par G. R. BEASLEY-MURRAY, *A Commentary on Mark Thirteen,* Londres, 1957, p. 90.

36. Luc présente ce logion en 13, 28-29, avec une disposition différente. Celle-ci paraît secondaire, commandée par le contexte (la forme à la deuxième personne semble appelée par les vv. 25-27) et le souci d'un ordre « historique » (le rejet d'Israël précédant l'admission des Gentils).

part au festin messianique sera formé de Juifs et de Gentils (c'est l'aboutissement de la ligne universaliste inaugurée dans l'Ancien Testament par le Deutéro-Isaïe) ; il se rassemblera autour des patriarches qui ont fait ce peuple en entrant dans l'Alliance de Yahveh.

Abraham reparaît en une situation un peu différente dans la parabole du riche et du pauvre Lazare (*Luc*, 16, 22-26). Le pauvre prend place dès sa mort à côté d'Abraham à la table d'un joyeux festin. La rencontre des élus commence pour lui avant le jugement, dans le paradis des justes entrevu alors par quelques milieux juifs[37].

Ce sont donc toujours les thèmes du Judaïsme que Jésus reprend pour dire la joie de la rencontre des élus. On voit avec quelle sobriété il les utilise. Il faut noter surtout comment il les renouvelle : il n'y ajoute aucune image, mais il les pense à partir de sa mission. Ce peuple des élus, c'est lui qui le fait. Il en est le chef, l'artisan, la vie, la joie.



A la suite de Jésus, les auteurs du Nouveau Testament entrevoient la joie du salut dans la réunion des saints.

I. Ils reprennent pour la décrire les mêmes images communautaires que lui : le Royaume (*Actes*, 14, 22 ; *1 Thess.*, 2, 12 ; *2 Thess.*, 1, 5 ; *1 Cor.*, 6, 9-10 ; 15, 30 ; *Gal.*, 5, 21 ; *Eph.*, 5, 5 ; *Jacques*, 2, 5 ; *2 Pierre*, 1, 11...), le festin (*Apoc.*, 19, 17), les noces (*Apoc.*, 19, 7. 9 ; 21, 2. 9 ; 22, 17)... Ils en ajoutent quelques autres : celle de Jésus nouveau Moïse (*Actes*, 3, 15. 22 ; 5, 31 ; *Matth.*, 2 ; *Hébr.*, 3, 1-6 ; *Apoc.*, 15, 3...)[38], conduisant le nouvel exode (*1 Cor.*, 10, 1-13 ; *Luc*,

---

37. E. COTHENET, *art. cit.*, col. 1208-1211. L'idée est proche de celle de la promesse de Jésus au bon larron (*Luc*, 23, 43).

38. Ce thème a été étudié par J. JEREMIAS, en son article *Môüsès* du *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, IV, 1942, p. 871-878 ; P. DABECK (pour *Matthieu*) dans *Biblica*, 1942, p. 175-180 ; A. DES-

9, 31)[39], a grand succès aux origines de l'Eglise : elle définit Jésus comme le fondateur du peuple de la nouvelle Alliance, le médiateur pour lui de la loi nouvelle et du salut pascal ; la nouvelle Jérusalem, figure significative du rassemblement des élus dans la joie de l'adoration, est particulièrement fréquente ; on la trouve chez Paul (*Gal.*, 4, 25-26) et dans l'*Epître aux Hébreux* (11, 16 ; 12, 22-23 ; 13, 14), mais c'est naturellement l'*Apocalypse* qui insiste le plus sur cette figure traditionnelle en son genre ; elle lui consacre deux tableaux successifs (21, 1-8 et 21, 9-22, 5) ; les images de la cité somptueuse, des noces, du paradis, de la liturgie céleste chantent la joie du peuple enfin rassemblé dans l'adoration et l'amour : cette joie a sa source tout ensemble dans la vue de Dieu et de l'Agneau (21, 22-23 ; 22, 3-5) et dans la réunion fraternelle des élus.

II. Comment s'opérera cette réunion merveilleuse ? Tous les auteurs du Nouveau Testament la rattachent à la résurrection (*1 Cor.*, 15 ; *2 Cor.*, 4, 4 ; *Rom.*, 6, 5 ; 8, 11 ; *Hébr.*, 6, 2 ; 11, 35 ; *Apoc.*, 20, 12-13...). Paul est le seul à s'arrêter sur ce rassemblement, pour répondre aux questions des Thessaloniciens. Ceux-ci s'inquiètent, en effet, du sort de leurs défunts. Ils craignent, sans doute sous l'influence de certaines idées juives, que leurs morts ne soient privés pour une part des joies de l'avènement messianique. Paul les rassure :

> « Nous, les vivants, nous qui serons encore là pour l'avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui seront endormis... Les morts qui sont dans le Christ ressusciteront en premier lieu ; après quoi nous, les vivants, nous qui serons encore là, nous serons réunis à eux et emportés sur des nuées pour rencontrer le Seigneur dans les airs. Ainsi nous serons avec le Seigneur toujours » (*1 Thess.*, 4, 15-17).

---

CAMPS, *Moïse dans les évangiles et dans la tradition apostolique,* dans *Cahiers Sioniens,* 1954, p. 171-187 (tiré sous le titre *Moïse l'homme de l'Alliance,* Paris-Tournai, 1955).

39. H. SAHLIN, *The New Exodus of Salvation according to St Paul,* dans *The Root of the Vine,* Westminster, 1953, p. 81-95.

La venue du Christ permettra la réunion de tous les siens autour de lui.

III. Cette rencontre, Paul lui-même y aspire ardemment. Il attend d'y retrouver les fidèles de ses églises (*1 Thess.*, 2, 19-20 ; *2 Cor.*, 1, 7 ; 4, 14..). Tous ensemble, ils constitueront le Temple saint (*Eph.*, 2, 21-22), le corps parfait à sa taille définitive (*Eph.*, 4, 13-16).

*
* *

Quand Jésus et les auteurs du Nouveau Testament veulent dire la béatitude des élus, ils prennent donc toujours leurs images et leurs thèmes chez les prophètes et dans les apocalypses du Judaïsme.

Pourtant Jésus renouvelle totalement ce langage traditionnel. Il centre la béatitude eschatologique sur la vision de Dieu, sur la réunion du peuple de Dieu autour de son messie. Cette nouveauté a sa source dans le sens qu'il a de son rôle personnel : il est le Fils, en communion unique avec le Père ; il est le Fils de l'homme, responsable et porteur de toute l'humanité à laquelle il ouvre le salut. Toute joie est en lui, parce que seul il rassemble ses frères et les introduit auprès de Dieu :

> « Nul ne connaît le Père sinon le Fils
> et celui à qui le Fils veut bien le révéler »
>
> (*Matthieu*, 11, 27).

*Lyon* Augustin GEORGE, s. m.

# L'ÉGLISE TRIOMPHANTE

L'Ecriture envisage l'achèvement bienheureux de l'existence humaine comme une vie communautaire : le Banquet du Royaume, la Jérusalem céleste. Et la charité dont saint Paul écrit qu'elle ne passe jamais[1], c'est l'amour du prochain enraciné dans la communion avec Dieu.

Les élus risquent d'autant moins de s'enfermer dans une béatitude égoïste, dans un tête-à-tête strictement individuel avec Dieu, que le Dieu avec qui ils communient pleinement est Amour infini pour les hommes[2]. Aussi l'Eglise voit-elle le ciel comme son propre aboutissement communautaire, son plein épanouissement éternel : *l'Eglise triomphante.* C'est vers la parfaite communauté fraternelle en Dieu que nous avançons.

Une fois posée, sans grande peine, cette affirmation, il est moins facile d'en préciser le contenu : en quoi peut bien consister la communauté entre élus ? Que pouvons-nous savoir, et de quelle manière, sur la vie de l'Eglise triomphante ? Comment pousser nos investigations sur ce sujet ?

La Scolastique médiévale ne répugnerait sans doute pas plus à construire déductivement la psycho-sociologie de l'Eglise triomphante que saint Thomas à traiter sur ce mode de la vie et de l'activité des anges (Ia, q. 106-114). Mais la mentalité contemporaine n'arrive pas à prendre très au sérieux de telles déductions réfractaires à toute vérification expérimentale et dénuées d'appuis proprement dogmatiques. De plus, les abus

1. *1 Cor.,* 13, 8.
2. Cf. *1 Jean,* 4, 7-16.

de « l'imagination pieuse » chez les prédicateurs et les « auteurs spirituels » du XIXe siècle ont encore ajouté au discrédit des représentations trop précises concernant l'Au-delà.

A l'opposé des constructions déductives et imaginatives, le goût du fait, de l'expérience personnelle, renforcé par la curiosité de l'insolite et du sensationnel, oriente certaines personnes vers le spiritisme. La consultation directe des défunts serait assurément une voie très positive et très sûre pour l'étude de l'Eglise triomphante si l'on obtenait la certitude morale que les coups frappés par les tables et l'écriture automatique des médiums traduisent authentiquement la pensée des disparus. Mais on est loin d'une telle certitude, et les cas certains de supercherie qui ont été observés ne favorisent guère la confiance. L'inconscient du médium peut expliquer au moins en partie ce qui n'est pas de sa part mystification consciente. Il resterait aussi à savoir ce qui peut revenir à des influences diaboliques. En fin de compte, on ne peut guère accorder de crédit à un tel mode d'information et l'autorité ecclésiastique interdit aux catholiques de participer ou assister de quelque manière que ce soit à des séances de spiritisme[3].

C'est donc par une réflexion de l'Eglise militante sur sa propre existence que nous pouvons le mieux espérer savoir quelque chose de l'Eglise triomphante, pour autant que la vie terrestre des fidèles comporte des relations avec la communauté bienheureuse. La science de l'Au-delà doit ressembler quelque peu à la théodicée telle que la comprend et la pratique saint Thomas. Notre raison naturelle, en effet, n'atteint Dieu que par deux voies : les négations nécessaires et nos relations à lui[4]. De même, nous pouvons être certains que tel ou tel aspect de la condition historique ne se retrouve pas dans l'Eglise triomphante ; nous pouvons aussi porter sur cette dernière des affirmations positives dans la mesure où elle est pour nous un terme de relations actuelles positivement connues. Il ne s'agit donc pas d'extrapoler par conjecture ce que nous

---

3. Saint-Office, 24 avril 1917 (*A. A. S.*, 1917, p. 268) ; DENZ., 2182.

4. Cf. Ia, q. 12, a. 12 ; q. 13, a. 1 et 2.

constatons dans la vie de l'Eglise militante, mais de reconnaître les rapports de grâce qui unissent les élus aux fidèles vivant sur terre. Cette connaissance par voie de relation est imparfaite, car nous ignorons comment les élus éprouvent psychologiquement leurs rapports avec nous : leur psychologie nous échappe, bien que nous les sachions conscients, puisque jouissant de la vision de Dieu. Mais, si nous ignorons comment ils « vivent » leurs rapports avec nous, l'existence de ces rapports ne saurait faire aucun doute, puisque nous les expérimentons en sens inverse.

Une réflexion assez simple nous permet, en effet, de saisir les responsabilités que portent l'une vis-à-vis de l'autre l'Eglise militante et l'Eglise triomphante à l'égard de notre passé et de notre avenir religieux et les comportements que doit nous inspirer la conscience de ces responsabilités. A cette première piste s'en ajoute une autre, celle de l'espérance chrétienne : la consommation finale qu'attend l'Eglise triomphante est identiquement celle que nous espérons ici-bas, s'il est vrai que le jugement général et la résurrection des corps sont liés à la Parousie du Christ et à la fin de l'histoire humaine. La première piste nous achemine à une certaine connaissance du présent de l'Eglise triomphante comme la seconde nous permet d'entrevoir son avenir.

## I. RAPPORTS ACTUELS DE L'ÉGLISE TRIOMPHANTE AVEC NOUS

La vie des élus dans le Ciel n'est pas un « problème » mais un « mystère » : il serait vain de chercher à l'imaginer, de transposer dans les défunts notre psychologie. Nos yeux intérieurs ne sont pas plus capables de regarder « derrière le voile » que nos yeux corporels. Ce que nous allons étudier n'est donc pas « comment les élus s'intéressent à nous », mais « quelle est notre situation vis-à-vis d'eux » et, par voie de conséquence, leur situation vis-à-vis de nous.

### *1. La médiation du passé*

Qui dit situation dit engagement historique, relations personnelles établies par la médiation d'événements, d'actes libres,

de compromissions et solidarités plus ou moins acceptées ou subies. Ma situation personnelle dépend pour une part de ce ce que j'ai fait et de mes projets, mais aussi de mes relations familiales, économiques, politiques, religieuses, etc. Bon gré mal gré, je suis bien obligé d'endosser les responsabilités inhérentes à mes appartenances sociales comme celles qui résultent de mes propres décisions. On n'a pas choisi de naître français ou espagnol, anglican ou musulman, et cela n'en oriente pas moins l'existence dans tel ou tel sens, aussi longtemps qu'on n'a pas rompu ces attaches sociales. L'attitude des espagnols envers moi, français, se ressent peut-être encore des guerres napoléoniennes, et surtout, sans doute, de la position de la France durant la dernière guerre civile espagnole. Ainsi les actes de nos devanciers commandent plus ou moins notre situation selon la solidarité historique par laquelle nous leur sommes unis. Et cela ne se vérifie pas seulement dans le domaine profane : les compromissions de l'Eglise de France avec les puissances économico-politiques au XIX[e] siècle pèsent encore sur ses relations actuelles avec le monde ouvrier ; et l'Eglise de Pologne bénéficie encore d'avoir été depuis le XVIII[e] siècle l'appui de l'irrédentisme polonais...

L'Eglise militante est l'héritière de tous les chrétiens défunts, depuis le temps du Christ, et, à travers Jésus et ses disciples, elle hérite même d'Israël. Nos devanciers dans la foi nous ont légué la Bible et son interprétation traditionnelle, l'essentiel de nos Liturgies et du Droit Canonique, l'implantation géographique de l'Eglise dans sa plus grande partie, et ainsi de suite. Dans cet héritage comme dans les autres tout n'a pas la même valeur. Il y a de l'actif et du passif, des chances et des risques, des ressources et des servitudes. Sans nul doute, le positif l'emporte de beaucoup sur le négatif, puisque à travers cet héritage nous recevons la présence vivifiante du Christ et de son Esprit-Saint, la puissance divine qui nous sauve du péché et de la mort, qui revalorise indéfiniment par le Sacrifice eucharistique et ses fruits de sainteté l'existence de l'Eglise quotidiennement souillée et compromise par nos fautes. C'est là l'essentiel, ce que nous devons toujours garder présent

à l'esprit avant tout le reste, bien que le reste existe aussi, fasse partie aussi de notre passé collectif, de notre héritage ecclésial.

Si les œuvres des justes « les accompagnent »[5] il ne s'ensuit pas qu'elles sont effacées de l'histoire. C'est au contraire en laissant dans l'histoire une trace positive et durable qu'elles deviennent pour leurs auteurs « des trésors dans le ciel »[6], parce qu'elles glorifient Dieu et attestent publiquement et durablement la victoire de la divine charité sur le péché dans telle ou telle existence personnelle.

Cette persistance des bonnes œuvres revêt d'ailleurs des formes diverses qui, loin de s'exclure, se complètent. Ce peut être d'abord la permanence des résultats immédiats de l'action : les cathédrales lancent toujours vers le ciel leurs flèches matérialisant au long des siècles l'élan religieux de leurs bâtisseurs ; les institutions, ordres religieux, etc., attestent de façon durable la valeur et la fécondité de certaines vies animées de grandes intuitions religieuses et apostoliques ; moins « objectivées », mais très stables encore sont certaines situations, certaines coutumes bienfaisantes, certains styles d'existence collective tributaires des initiatives et de la vertu de personnalités marquantes ou de groupes influents : la chrétienté fondée par tel missionnaire, la dévotion du Rosaire, la spiritualité bérullienne, etc. Ces résultats de l'action durent plus ou moins longtemps, mais la plupart auront une fin : les cathédrales ne sont pas éternelles, beaucoup de dévotions et d'écoles de spiritualité non plus, et pas davantage certaines chrétientés ; mais la fécondité spirituelle indirecte de ces œuvres est inépuisable, tout en se fondant peu à peu dans la masse indistincte du « trésor de l'Eglise ».

Cependant les actions accomplies demeurent à jamais dans le passé de leurs auteurs, de leurs bénéficiaires, de leurs témoins. Parfois même dans la mémoire de l'Eglise et de l'humanité. L'héritage de l'Eglise comprend en particulier les exemples des Saints, les « *gesta Dei* » dont ils ont été les instruments.

5. *Apoc.*, 14, 13.
6. *Matth.*, 6, 19-21.

Qu'est-ce que tout ce passé d'œuvres bonnes et de charité exprimée, sinon un stock inépuisable de *médiations*, de moyens de communication entre Eglise triomphante et Eglise militante ? Tous ces éléments de notre passé ecclésial, cathédrales de pierre et cathédrales d'idées, institutions et courants spirituels venus du bon vieux temps, ce sont autant de signes à travers lesquels le meilleur de notre pensée croyante et de notre liberté chrétienne rejoint la pensée et l'amour de nos devanciers. Quelque chose en nous, et du meilleur, nous vient d'eux, nous fait communier à leur foi, à leur espérance, à leur charité et appelle notre gratitude, notre admiration, notre amour.

Nous sommes, il est vrai, les responsables actuels, les dépositaires de tous ces biens. Mais notre responsabilité s'ajoute à celle des créateurs, des initiateurs, des modèles d'antan, elle ne s'en retranche pas. Ils sont à jamais responsables du passé que nous recevons deux. Toujours s'exprime actuellement, à travers leur héritage, la charité qui les inspira, la charité maintenant béatifiante, éternisée, qui est leur existence même. Ce que nous rencontrons à travers les trésors chrétiens du passé, ce n'est pas une charité morte et comme desséchée, une fleur d'herbier, c'est au contraire une charité pleinement épanouie et actuelle, c'est *l'aujourd'hui* totalement vivant des élus. La seule chose qui ne puisse vieillir, se dessécher dans leurs œuvres, forcément datées, c'est la charité qu'elles ont exprimée et dont elles demeurent expressives (lors même que le déchiffrement de cette charité nous est parfois compliqué par l'archaïsme de ses modes d'expression).

En nous atteignant aujourd'hui, les œuvres bonnes des élus nous signifient aujourd'hui la charité qui les a produites jadis et qui est aujourd'hui plus vive, plus forte, plus pure que jadis. A nous de faire l'effort mental nécessaire pour reconnaître, à travers le signe d'hier, le signifié actuel et pour entrer ainsi en communication avec les élus sur le plan le plus essentiel de la conscience, celui de la vie théologale. A nous de ne pas oublier qu'en utilisant et prolongeant plus ou moins bien

l'action de nos devanciers nous leur témoignons, à eux comme à Dieu, plus ou moins de gratitude, de respect et de fidélité.

### *2. L'hommage de l'Eglise militante à l'Eglise triomphante*

Si nous apprécions l'héritage des élus et y reconnaissons la manifestation d'une charité actuelle, il est normal que nous soyons des héritiers reconnaissants et respectueux, et que nous donnions à notre hommage une expression adéquate, non réductible à la bonne utilisation des biens hérités.

La relation personnelle, en effet, doit s'exprimer de temps à autre sur un mode gratuit, pour que la personne soit reconnue transcendante aux dons et aux services échangés. De là les formules et les rites variés de la politesse : salutations, remerciements, cadeaux, etc. Assurément, ces rites peuvent dégénérer par foisonnement, formalisme, etc., mais on ne peut les supprimer sans préjudice pour la qualité des relations entre personnes, sans réduction pratique de l'autre à son rendement et à ses besoins. Dans nos rapports avec Dieu, l'obéissance, le dévouement pratique ont bien valeur de « culte spirituel »[7] mais ce culte perdrait bientôt sa consistance proprement religieuse si la transcendance de la relation personnelle à ses œuvres n'était pas sauvegardée par des signes purement religieux. Inversement, d'ailleurs, ceux-ci seraient en grand danger de sombrer dans le formalisme et l'imposture si l'hommage de la vie réelle ne s'y ajoutait pas, ne leur donnait, en quelque sorte, un corps.

Ainsi, que nous prenions nos relations entre personnes humaines actuellement engagées dans l'histoire ou nos rapports avec Dieu, l'expression gratuite de l'hommage et le dévouement effectif y apparaissent comme deux formes complémentaires et également nécessaires du respect. Pourquoi n'en serait-il pas de même en ce qui concerne les élus, si vraiment nous communiquons avec eux par la médiation du passé ? Pourquoi la politesse perdrait-elle sa raison d'être à l'égard des personnes « désincarnées » ?

---

7. Cf. *Rom.*, 12, 1-2 ; *Hébr.*, 13, 16.

Ce ne peut être en raison de leur inconscience ou de leur indifférence, formellement écartées par le Magistère et la Tradition catholiques. Dira-t-on que, du fait de la vision béatifique, les élus n'ont pas besoin que notre hommage soit exprimé pour le connaître ? C'est possible. Reste à savoir si cet hommage peut exister réellement en nous sans jamais s'exprimer. Il pourrait bien se faire qu'envers les saints comme envers Dieu le culte réponde à une nécessité de celui qui le pratique et non du destinataire. Car on peut toujours se demander si une intention est réelle, dans les êtres de chair que nous sommes, lorsqu'elle ne s'exprime pas.

Reste à savoir si le culte des saints ne risque pas de nuire à celui que nous devons à Dieu, comme le pensent beaucoup de protestants. Assurément ici comme en toute autre bonne chose des excès et des distorsions sont possibles. Mais le risque de l'abus ne suffit pas à condamner l'usage. Si la piété filiale et la politesse envers les vivants ne sont pas des violations, mais des prolongements du culte dû à Dieu, pourquoi les condamner massivement quand elles s'adressent à des élus ? Ceux-ci sont pourtant plus unis à Dieu que les vivants, leur assimilation et leur communion au Christ sont plus profondes[8], et c'est précisément l'œuvre du Saint-Esprit en eux qui motive l'hommage.

Il y aurait assurément abus et faute d'idolâtrie à rendre à une créature quelconque, si grande et sainte soit-elle, fût-elle même la Vierge Marie, le culte de *latrie* dû à Dieu seul, l'hommage total et ultime de l'adoration que mérite le Créateur, le Très-Haut. Mais dans le culte de *dulie* que l'Eglise adresse aux saints, il s'agit seulement d'honorer des créatures en tant que telles, en reconnaissant que Dieu est l'auteur premier de ce qui les rend dignes d'honneur et que leur grandeur personnelle a consisté surtout à bien recevoir la grâce divine, à être des libertés dociles au Saint-Esprit[9]. Comment ne pas

8. Cf. *Phil.*, 1, 21-24.

9. La distinction des cultes de dulie et latrie est nettement posée (avec d'autres mots) par le deuxième Concile de Nicée, en 787, cf. Denz., 302.

voir qu'un tel hommage s'adresse à Dieu plus encore qu'au Saint, lors même que celui-ci est seul explicitement visé ? Pour être d'un degré supérieur, le culte de la Vierge Marie n'en est pas moins de ce type, quand il se tient dans les limites tracées par l'Eglise et se conforme aux modèles liturgiques. Reconnaissons d'ailleurs que la piété mariale prend parfois des formes critiquables, et que la vigilance pastorale devrait souvent s'exercer plus fermement de ce côté.

Quelles sont donc les formes normales et recommandables de l'hommage envers la Mère du Christ et les autres saints, et envers les justes défunts en général ? Nous examinerons plus loin la question du recours à leur intercession et, auparavant, celle des suffrages et autres réparations pour les éléments négatifs de leur passé : il suffit maintenant de réfléchir sur les formes de l'hommage proprement dit que nous pouvons rendre aux élus.

La première catégorie qui se présente à l'esprit est celle des actes *cultuels*, des actes dont la raison d'être essentielle est d'exprimer le respect, la louange, la reconnaissance. Ces actes sont des signes : ils consistent donc dans une intention intérieure d'hommage et dans une expression plus ou moins extériorisée, plus ou moins ample de cette intention, d'où la distinction de la prière purement intérieure et du culte extériorisé. D'autre part, le culte peut être rendu à un saint par l'Eglise en tant que telle, officiellement : ce sera un acte de culte *public ;* il peut au contraire n'engager qu'une personne ou un groupe restreint de chrétiens : ce sera du culte *privé*. C'est en canonisant un saint que l'Eglise autorise pleinement et encourage ou prescrit plus ou moins un culte public à son adresse ; la simple béatification engage moins le Magistère et n'autorise qu'une très faible mesure de culte public.

Le culte public consiste dans des actes liturgiques ou assimilables à la liturgie : office divin et messe adressés non au saint, mais à Dieu en son honneur (en louange et action de grâces pour toutes les grâces divines dont le saint personnage a été le bénéficiaire et l'instrument), saluts du Saint Sacrement

et autres cérémonies célébrées dans une église en l'honneur de ce défunt éminent.

Le culte privé, n'engageant pas officiellement l'Eglise, peut être rendu par tout fidèle vivant à tout fidèle défunt qu'il en juge digne en raison de la sainteté de sa vie ou, tout au moins, de sa mort. Ce culte peut se réduire à quelques invocations silencieuses ou s'extérioriser dans les signes de respect dont on entoure une image ou tel souvenir matériel du défunt et ainsi de suite ; c'est affaire de goût et de tempérament, pourvu qu'on n'empiète pas sur les manifestations du culte public et, surtout, qu'on n'adresse pas à un défunt des hommages dûs à Dieu seul ou répréhensibles de quelque autre façon (erreur doctrinale, rites inconvenants...).

Privé ou public, le culte signifie le caractère interpersonnel de nos relations avec les élus. Il appelle le complément d'une autre sorte d'hommage, celui de la vie, d'un engagement de l'existence dans la fidélité réelle envers le défunt qu'on entend honorer. Il ne peut être question de subordonner toute l'existence à cette fidélité : Jésus-Christ seul est le Seigneur et mérite la consécration totale d'une existence. Mais nous pouvons avoir d'excellentes raisons de prendre pour guide tel ou tel de nos devanciers, dans la voie du service du Christ, et cela de trois manières différentes pour le moins.

Nous pouvons d'abord nous vouer au service du Seigneur en *imitant* plus ou moins tel de ses serviteurs défunts dont la vie nous paraît exemplaire à tel ou tel point de vue. L'imitation des grands croyants, apôtres, martyrs, etc., est un des moyens de progrès spirituels constamment recommandés par l'Eglise, et déjà par les auteurs du Nouveau Testament[10]. Encore faut-il que nous choisissions bien nos modèles, en fonction de leur sainteté réelle et d'une exemplarité appropriée à notre vocation personnelle (état de vie, tempérament, etc.) et que nous nous gardions d'un mimétisme superficiel et servile.

---

10. Cf. *1 Cor.,* 11, 1 ; *Hébr.,* 11.

Nous pouvons aussi suivre dans notre façon de vivre les *enseignements* de nos devanciers, particulièrement sur le plan religieux, quand ils ont laissé une œuvre estimable de cet ordre. S'ils sont capables de nous guider vers le Christ, c'est assurément les honorer que nous placer volontairement sous leur conduite pour devenir de meilleurs disciples du seul Maître.

C'est encore exprimer aux défunts notre gratitude et notre respect que *mettre en valeur* de notre mieux *leur héritage,* spécialement les œuvres et institutions religieuses ou charitables qu'ils ont fondées ou développées, auxquelles ils ont cru et se sont dévoués, dépensant sous cette forme une grande part de leurs ressources, de leurs énergies et de leur temps au service du Christ et de leurs frères. La meilleure manière, pour un religieux, d'honorer le fondateur de sa Société religieuse et ses propres devanciers, n'est-ce pas s'engager à fond dans l'effort de perfection et l'apostolat propre à l'institut ? Sans cet engagement, que pourrait signifier le culte rendu par lui au fondateur ? Ne ressemblerait-il pas à ce fils que son père envoie travailler à sa vigne et qui, après avoir respectueusement dit oui, ne fait rien ?[11]

Assurément il ne s'agit pas d'absolutiser par piété filiale un « héritage » qui ne peut valoir que comme moyen au service du Christ, de maintenir à tout prix une institution qui ne contribuerait plus à la mission de l'Eglise : ce serait trahir les devanciers en les idolâtrant, eux et leur œuvre. Mais tant que celle-ci peut être vraiment utile au Règne de Dieu, c'est rendre hommage à ses initiateurs que la poursuivre énergiquement, avec une saine hiérarchie des valeurs. C'est, en effet, manifester la justesse chrétienne et la fécondité apostolique des idées et des efforts qui l'ont créée et développée, c'est se mettre au service de la mission la plus authentique des devanciers et partager réellement avec eux la responsabilité du bien qu'on fait.

Le rayonnement qu'exercent les élus, dans le culte et dans la vie de l'Eglise militante, à travers la conscience et la liberté

11. Cf. *Matth.,* 21, 28-31.

des fidèles vivants, c'est ce que la théologie classique appelle la *gloire accidentelle* des élus, ou du moins une part importante de celle-ci[12]. Jusqu'au terme de l'histoire, ce rayonnement peut croître, pour la plus grande gloire de Dieu et la plus grande joie de ceux qui l'exercent, le Christ total accomplissant par là sa croissance dans l'humanité. Faut-il conclure de là que la gloire accidentelle des élus peut aussi décroître, dans la mesure où leur rayonnement historique peut connaître un déclin, où les œuvres fondées par eux peuvent péricliter soit à cause d'un vieillissement, soit par la négligence ou la maladresse des continuateurs ? Ce qui peut décroître, ce n'est pas la gloire accidentelle elle-même, car le passé n'est jamais aboli, c'est son rythme de croissance, dans la mesure où l'influence historique en faveur du Règne de Dieu décroît. Encore est-il bien difficile de distinguer ce qui est véritable diminution du rayonnement chrétien et ce qui est atténuation du souvenir explicite du défunt intéressé dans la mémoire des vivants. Combien de vivants reçoivent l'influence de défunts qu'ils ne sauraient nommer, à travers la culture profane et religieuse, les institutions ecclésiales et profanes et ainsi de suite ! Combien de chrétiens, en France, sont tributaires de saint Hilaire ou de saint Martin, dans leur vie de foi, sans connaître ces saints ! Est-ce une raison pour que ceux-ci n'aient pas conscience et joie de ce rayonnement indirect qu'ils exercent encore, dans l'anonymat de la grande tradition chrétienne en France ?

### *3. La réparation du mal par l'Eglise militante*

L'héritage des défunts comporte généralement un passif en plus de l'actif : rares sont ceux qui n'ont fait que du bien ou qui ont pu réparer avant leur mort tout le mal fait aux hommes, toutes les offenses infligées à Dieu par leurs actes. Assurément, il n'est question pour personne, pas plus pour les vivants que pour les morts, d'annuler le passé. Il sera éternellement vrai que Paul a persécuté les chrétiens, mais pour

---

12. Cf. saint THOMAS, *IV Sent.*, d. 12, q. 2, a. 1, 2.

l'éternité aussi demeure l'éclatante victoire du Christ, sur le chemin de Damas, et Paul converti a travaillé tellement plus pour étendre l'Eglise qu'il n'avait auparavant gêné son expansion ! Dieu est glorifié en Paul apôtre immensément plus qu'il n'est offensé en Saul persécuteur, et le martyre a scellé de la façon la plus solennelle la victoire de l'amour. Le passé de Paul se totalise ainsi comme une incomparable théophanie, une glorification éclatante de la miséricorde et de la puissance de Dieu par le Christ, dans l'Esprit[13].

Toutes proportions gardées, il peut en aller et il en va de même pour de nombreux défunts, mais pas pour tous, même parmi ceux qui meurent en état de grâce après une vie honnêtement chrétienne : la réparation, chez eux, n'a pas été nulle, mais elle était insuffisante. Et, une fois morts, exclus de la participation active à l'histoire, ils ne peuvent plus « satisfaire » ni réparer d'aucune façon, ils ne peuvent plus manifester la victoire de la charité sur le péché par le pardon divin et par l'effort humain de redressement et de réparation : c'est à l'Eglise militante, qui a seule prise directe sur l'histoire en cours, que revient la charge de la réparation, de la satisfaction (cela n'est sans doute pas sans rapport avec l'affirmation commune selon laquelle les âmes du Purgatoire ne peuvent rien faire pour abréger ou alléger leur peine et sont en cela totalement dépendantes des suffrages des vivants).

C'est donc l'Eglise militante qui doit réparer le mal commis par les chrétiens défunts, selon ses deux dimensions, « verticale » (l'offense de Dieu) et « horizontale » (les préjudices spirituels causés aux autres hommes, à la Société, etc.). La malfaisance spirituelle envers les hommes pourra être réparée par le témoignage de la vie, l'apostolat direct, l'intercession, dans la mesure où la miséricorde divine utilisera ces instruments pour rendre aux âmes scandalisées, désespérées, fourvoyées, la lumière de la foi, l'espérance, la charité agissante qu'on leur a fait perdre. Par son Corps Mystique, bien entendu, c'est le Christ qui exerce ainsi son action salutaire.

---

13. Application éminente d'*Eph.*, 1, 3-14.

C'est lui seul, aussi, qui peut donner valeur à la *satisfaction* offerte à Dieu par l'Eglise pour l'offense du péché. La Croix est à jamais le Sacrifice expiatoire unique et définitif, le seul nécessaire et suffisant pour rendre au Père, surabondamment, la gloire que lui ravissent nos fautes : en acceptant sa mort, le Fils de Dieu fait homme a retourné une fois pour toutes le mal suprême du déicide en suprême expression de la Charité, en victoire définitive de l'Amour. Sur la Croix éclate à la fois l'Amour du Père triomphant du péché par le pardon et le don de son fils, et l'Amour du Nouvel Adam, obéissant jusqu'à la mort, persévérant au prix de sa vie dans l'accomplissement de sa mission de salut.

Si les suffrages de l'Eglise militante, en particulier la Messe, satisfont pour les péchés, ce n'est pas en marge du sacrifice de la Croix, en y ajoutant je ne sais quel supplément ou complément, c'est en appliquant aux péchés passés, au fur et à mesure qu'ils ont été commis, la valeur satisfactoire de la Croix. La Croix du Christ perpétue son action dans son Corps Mystique et répare indéfiniment les offenses infligées à Dieu.

Par là est assaini, revalorisé le passé des élus. Par là l'Eglise triomphante s'accroît de nouveaux membres, au fur et à mesure que l'Eglise militante libère du Purgatoire de nouveaux défunts. S'il est vrai que la société des autres élus est pour chacun d'entre eux facteur de béatitude, si chaque progrès d'un membre du Corps Mystique enrichit et réjouit tous les autres, en les rapprochant tous de la « stature adulte »[14], il faut reconnaître que par ses suffrages et sa vie réparatrice l'Eglise militante contribue activement à la béatitude de l'Eglise triomphante.

### *4. Face à l'avenir : l'intercession de l'Eglise triomphante*

Le recours à l'intercession de la Vierge Marie et des saints est une pratique très ancienne et constante de l'Eglise catho-

---

14. Cf. *Eph.*, 4, 11-16 ; *1 Cor.*, 12, 12-27, surtout 26.

lique. Ceux qui sont « auprès du Seigneur », qui « voient sa face » sont mieux placés que quiconque pour le prier, pour obtenir de lui des faveurs ; et d'autre part la mort, loin de briser les liens de charité qui les unissaient aux vivants, les a plutôt confirmés et éternisés, s'il est vrai que la charité chrétienne est participation des chrétiens à l'amour de Dieu pour ses enfants terrestres, imitation et ratification de la charité du Christ. Il suffisait de synthétiser toutes ces idées fortement enracinées dans les textes du Nouveau Testament pour se sentir en droit de recourir à l'intercession des saints. L'intercession des chrétiens vivants les uns pour les autres apparaît explicitement dans les *Actes des Apôtres*[15] et dans les épîtres[16]. Si les vivants sont des intercesseurs, à plus forte raison les élus peuvent et doivent en être, étant plus proches du Christ, associés davantage encore à son intercession souveraine (cf. IIa IIae, q. 83, a. 11).

Si on objecte que, n'étant plus dans le temps, ils ne sauraient émettre une prière de demande, qui suppose un sens de l'avenir, l'objection ne tient pas, puisque le Christ ressuscité, encore plus transcendant au temps que tous les élus, n'en est pas moins notre intercesseur[17].

D'autres pourraient objecter que l'intercession toute-puissante du Christ rend inutile celle des défunts ; mais alors, pourquoi ne rend-elle pas inutile celle des vivants ? Ne vaut-il pas mieux reconnaître que l'intercession du Christ éveille des résonances dans ses membres mystiques, qu'ils soient encore sur terre ou déjà dans la gloire ? De toute façon, c'est « en son nom » que les uns et les autres présentent au Père leurs demandes, et la prière de demande ne vise pas à « faire pression » sur Dieu : les chrétiens n'ajoutent pas leur prière à celle du Christ pour augmenter la « pression » qu'il exercerait.

---

15. *Actes,* 6, 6 ; 8, 15 ; 12, 5 ; 13, 3 ; 14, 22 ; 28, 8.
16. *Rom.,* 15, 30-31 ; *2 Cor.,* 1, 11 ; *Phil.,* 1, 4-11 ; *Col.,* 1, 9-10 ; 4, 12 ; *1 Tim.,* 2, 1-2 ; *Jacques,* 5, 16 ; *1 Jean,* 5, 16.
17. Cf. *Hébr.,* 7, 25 ; *Jean,* 14, 16.

Nous voilà donc amenés à placer à la base de cette question une autre question plus radicale : quelle est la raison d'être de la prière de demande ? A lire certains textes évangéliques[18], on aurait facilement l'impression que la prière de demande vise à dicter à Dieu ce qu'il doit vouloir, voire à lui faire vouloir comme malgré lui ce que désire l'homme. Mais il suffit de lire le contexte pour constater une intention plus modeste dans le texte : la parabole ne vise qu'à enseigner l'efficacité de la prière et la nécessité d'y persévérer. Tirer de là une théorie du *mode* d'efficacité de la prière de demande, ce serait transformer indûment la parabole en allégorie.

L'invitation du Christ à prier « en son nom »[19] suggère tout autre chose : nous ne pouvons demander à Dieu n'importe quoi « au nom du Christ », mais seulement des biens que le Christ lui demande. Or le Christ n'a pas d'autre vouloir que son Père. L'idéal de la prière chrétienne, c'est de demander à Dieu ce que Dieu veut. C'est pourquoi nous avons besoin que l'Esprit Saint guide et anime nos requêtes, comme l'écrit saint Paul dans l'*Epître aux Romains*, 8, 26-27. De son côté saint Thomas d'Aquin déclare : « Ce n'est pas pour changer le plan de Dieu que nous prions, mais pour obtenir *ce que Dieu a décidé de réaliser par nos prières* »[20].

Bref, la prière de demande correcte n'est pas une tentative de l'homme pour se servir de Dieu, mais le moyen par lequel Dieu nous fait espérer et obtenir ce qu'il veut nous donner ; grâce à elle les bienfaits divins ont pour nous toute leur signification, toute leur portée spirituelle : Dieu les leur confère par ce moyen.

Si tel est notre rapport à Dieu dans la prière, que peut signifier le recours à l'intercession des Saints ? Il est clair que l'idée de renforcer la « pression » sur Dieu est exclue : si la volonté divine est la source et la règle de la bonne prière de demande, elle l'est aussi de la prière qui appelle en renfort

---

18. *Luc,* 11, 5-8 et 18, 1-8.
19. *Jean,* 14, 3 ; 15, 16 ; 16, 24.
20. II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 83, a. 2.

les intercesseurs célestes. Car il ne s'agit pas d'autre chose : nous ne demandons pas aux élus de prier Dieu pour nous à notre place, mais avec nous et avant nous. Nous ne pouvons prétendre à orienter leur supplication dans un sens étranger au dessein de Dieu : dans la gloire, ils sont bien incapables de vouloir autre chose que Dieu.

On dit parfois : « Je ne suis pas digne de me présenter devant Dieu et d'être exaucé par lui ; alors je charge un de ses amis célestes de plaider auprès de lui ma cause ». Une fois éliminé l'anthropomorphisme, le sens de cette prière se ramène à ceci : « Mon espérance est plus ou moins déviée par des tendances inférieures, et je voudrais bien savoir *prier Dieu comme* il faut ; à défaut de cela, je contresigne la prière que font pour moi les saints, je prie le Seigneur de retenir mes désirs dans la mesure seulement où ils s'accordent avec la prière très sainte et pure des élus. J'accepte d'avance d'être exaucé non pas dans la mesure et de la manière qui correspondraient exactement à mes désirs tels que je les éprouve, mais dans la mesure et de la manière qui correspondent à la supplication des élus pour moi. Car je suis sûr qu'ils prient au nom du Christ et dans son Esprit, donc qu'il sont dignes d'exaucement ».

La prière des élus pour nous n'est pas seulement plus pure, mais aussi plus forte que la nôtre, parce qu'ils connaissent et acceptent bien mieux que nous le plan de Dieu. Nous avons tout à gagner à contresigner leur espérance, à nous l'approprier, plutôt que d'en avoir une qui nous soit strictement personnelle : de toute façon, l'avenir optimum ne peut jamais être pour nous que notre participation personnelle à la croissance du Corps Mystique du Christ telle que le Christ la veut[21].

Pouvons-nous donc réellement admettre une *espérance des élus* à nous approprier ? Dans la perspective communautaire qui est celle du Nouveau Testament, cela ne fait guère de doute : aucun membre du Corps ne peut atteindre son développement adulte sans les autres ; d'où la résurrection générale au terme de l'histoire, l'achèvement surnaturel simultané

21. Cf. *Eph.*, 4, 11-16.

de la communauté et de toutes les personnes qu'elle rassemble, lors de la Parousie du Seigneur. C'est une des faiblesses du traité de l'Espérance, dans la *Somme Théologique*[22], que d'avoir méconnu l'espérance des élus pour avoir emprunté à la psychologie d'Aristote une notion individualiste et étroitement eudémoniste de l'espérance au lieu de se baser sur les données bibliques.

Dans toute la mesure où l'objet de l'espérance chrétienne déborde la béatitude personnelle et où l'Eglise a encore un avenir terrestre plein de risques, de possibilités et de combats, il manque quelque chose d'important au rassasiement spirituel des élus. Ils ont encore quelque chose à désirer, pour nous d'abord, mais aussi pour eux, tant que le Christ n'est pas « revenu » pour nous juger et nous ressusciter tous. Sans cela, ils ne demanderaient rien à Dieu pour nous, ni pour eux-mêmes.

Pour l'essentiel, il est vrai, ils sont déjà comblés et définitivement assurés de leur salut individuel ; mais cette constatation n'épuise pas le sujet.

En fin de compte, l'Eglise triomphante espère et prie pour l'Eglise militante parce que l'Eglise est une, ses diverses parties (militante, souffrante et triomphante) étant inégalement proches de l'état d'achèvement définitif atteint par le Christ et sa Mère. Et les Saints demandent probablement à Dieu pour nous beaucoup de choses qui dépassent en extension et en grandeur nos désirs, nos prières de demande, nos espoirs et ce pour quoi nous sollicitons leur intercession.

D'ailleurs en recourant à eux faisons-nous autre chose que d'acquiescer à l'invitation qu'ils nous adressent (depuis plus ou moins longtemps) de partager leur espérance et leur supplication ?

### II. L'ÉGLISE TRIOMPHANTE EN SA CONSOMMATION FINALE

Les élus n'espèrent pas seulement pour nous. Ils attendent pour eux-mêmes d'abord l'achèvement suprême et définitif de la résurrection. Cette attente est exempte des incertitudes et

---

22. IIª IIªᵉ, q. 18, a. 2.

risques inséparables de notre propre espérance : ils sont absolument certains de ressusciter un jour dans la gloire. Mais la glorification corporelle qu'ils attendent ainsi n'est pas autre chose que l'objet de notre espérance. Et notre seule information là-dessus, ce sont les promesses divines en lesquelles nous espérons : on le sait de reste maintenant, le rôle de la prophétie ne consiste pas à décrire par anticipation un événement ou une situation de l'avenir, mais à susciter, réveiller, relever l'espérance. Qu'espérons-nous donc pour la fin des temps ? Que doit apporter le Christ aux élus, lors de son retour en majesté ?

Durant les premiers siècles de l'Eglise, un certain flottement s'est manifesté sur cette question : dans divers milieux, on était enclin à imaginer les défunts en situation d'attente, jusqu'à la Parousie, dans une sorte de torpeur rappelant la Schéol de l'Ancien Testament. C'est seulement au Jugement général, pensait-on, que les élus entreraient dans la véritable béatitude et les damnés dans l'enfer, la résurrection corporelle leur rendant la pleine capacité d'être heureux ou malheureux. En Orient surtout, ce flottement se prolongea longtemps.

La théologie occidentale du XIIIe siècle était fermement convaincue de l'application des sanctions définitives dès après la mort ou s'il y a lieu, pour les élus, dès la fin de la purification d'outre-tombe : au deuxième Concile de Lyon, l'empereur byzantin Michel Paléologue dut accepter et souscrire cette thèse dans sa profession de foi[23]. Et en 1336 le pape Benoît XII en faisait l'objet d'une définition dogmatique[24], réagissant contre l'erreur qu'avait temporairement professée à titre personnel son prédécesseur Jean XXII dans de simples sermons.

Ainsi, tandis que nous, les vivants, espérons notre béatitude en sa totalité, les élus en possèdent déjà l'essentiel et en attendent un complément, mais un complément de grande importance.

---

23. DENZ., 464.
24. Bulle *Benedictus Deus*, cf. DENZ., 530-531.

*1. La Parousie du Christ et le Jugement général*

L'annonce du retour en majesté du Fils de l'Homme, à la fin des temps, est une donnée fondamentale des évangiles synoptiques, étroitement liée d'ailleurs à celle du jugement général[25] ; elle occupe également une place importante dans la prédication des apôtres[26]. Les termes par lesquels est désigné ce suprême événement sont révélateurs : c'est « le jour du Seigneur Jésus », transférant au Christ un concept classique de l'Ancien Testament, le « Jour du Seigneur Yahvé » (manifestation glorieuse, victoire sur les puissances ennemies, prise de pouvoir) ; c'est encore la *Parousia,* c'est-à-dire la visite joyeuse et solennelle du souverain venant régner sur ses fidèles sujets et les combler de bienfaits ; mais c'est aussi « la manifestation » ou « la révélation » du Christ, dévoilant la majesté divine du Ressuscité après son humble passage sur terre et son séjour invisible « à la droite de Dieu » depuis l'Ascension.

En établissant son Règne éternel et celui de son Père, une fois l'histoire achevée, le Christ donnera raison à ceux qui ont préparé ce règne et les récompensera ; il condamnera et punira ceux qui l'ont combattu et retardé soit par un refus explicite, soit par une vie gravement pécheresse. Ce jugement nous est présenté tantôt de façon imagée (*Matth.,* 25, 31-46, *Apoc.,* 20, 11-16...), tantôt avec grande sobriété (*Rom.,* 2, 16...).

Quoi qu'il en soit de ces modes d'expression, cet événement final révélera en même temps le Christ et ses fidèles. Totalement glorifié en lui-même depuis l'Ascension, Jésus sera glorifié en outre dans son Corps Mystique par la pleine révélation de ce qu'ils sont l'un et l'autre à travers leurs œuvres communes dans l'Histoire, lorsque sera recueillie et totalisée la vendange de la vigne mystique (cf. *Jean,* 15).

---

25. Cf. *Marc,* 8, 38 ; 13, 26 ; 14, 62 et leurs parallèles, etc. Comp. *Dan.,* 7, 13.

26. Cf. *Actes,* 3, 19-21 et 10, 42 ; *1 Thess.,* 1, 9-10 et 4, 16-18 ; *Phil.,* 3, 20-21, etc.

De même que jadis Yahvé était glorifié par les manifestations de la sainteté d'Israël et humilié devant les nations par les péchés de son peuple[27], ainsi en est-il, à plus forte raison, du Christ, dont l'union avec l'Eglise est encore plus étroite que celle d'Israël avec son Dieu. En faisant le bilan religieux de l'histoire, en particulier de l'histoire de l'Eglise, le jugement général manifestera l'efficacité de la Rédemption, de la puissance salvifique et divinisante du Christ[28]. C'est alors que le Christ total, Tête et membres, aura atteint sa stature adulte devant Dieu et aux yeux de toute la création[29].

Jésus, en effet, a commencé de se révéler dans l'histoire en couronnant l'Ancien Testament par son enseignement et ses miracles, sa mort et sa résurrection ; il poursuit cette révélation dans la vie de son Eglise, pour autant que s'y exprime, malgré nos fautes, notre pesanteur, notre égoïsme, sa divine charité. Mais la portée de la Rédemption ne sera pleinement visible que lorsqu'elle aura produit tous ses résultats dans l'infinie variété des saints de tous les siècles et de tous les pays, races et cultures. Et de même l'efficacité de la grâce en chaque élu ne sera entièrement connue que lorsque la vie de celui-ci aura produit ses plus lointaines conséquences, éveillé ses ultimes résonances dans la postérité. Les responsabilités historiques de chacun, dans l'ordre de la glorification de Dieu, n'apparaîtront intégralement qu'au terme de l'Histoire, bien que son état de péché ou de grâce, de damnation ou de salut soit fixé définitivement par la mort[30].

Ainsi la Parousie achèvera l'expression historique de chaque personnalité chrétienne en achevant celle du Corps Mystique et, en lui, du Christ. Alors seulement, donc, les médiations historiques de la communion entre les élus seront intégralement constituées, pour l'éternité, et chacun verra de quoi il est redevable à tel ou tel autre, et de quoi les autres lui sont

27. Voir, par exemple, *Ez.*, 36.
28. C'est suggéré par le difficile passage de *2 Cor.*, 3, 12-4, 6.
29. Cf. *Eph.*, 4, 11-16.
30. D'où l'affirmation du jugement particulier.

redevables. Alors seulement la Jérusalem céleste, la cité sainte et parfaitement fraternelle sera construite en sa totalité et la transparence mutuelle de ses citoyens, leur capacité de communion, donc le « volume » psychologique (non l'intensité radicale) de leur charité et de leur joie atteindra sa plénitude pour l'éternité.

Si nous pouvons et devons espérer cela de la Parousie, comment les élus ne l'en attendraient-ils pas ?

### 2. *La Résurrection générale*[31]

L'Eglise triomphante attend aussi, comme nous, la pleine régénération des personnes, la résurrection corporelle de tous ses membres.

Ce que nous espérons, au milieu de nos luttes terrestres, ce que Dieu nous promet à titre de récompense pour nos bonnes actions, ce n'est pas qu'après la mort de notre personnalité actuelle une *autre* personnalité, bien supérieure en tout, surgira et portera notre nom. L'idée biblique de la récompense éternelle suppose essentiellement l'identité personnelle du ressuscité avec le chrétien qui aura mérité sur terre : le sujet qui aura partagé ici-bas la croix du Christ est celui-là même qui partagera sa gloire éternelle. Pour autant que mon corps actuel est moi, c'est donc mon corps actuel qui revivra. Pour autant que le Christ m'a sanctifié par la consécration sacramentelle de mon corps, que mon corps est devenu par le baptême « membre du Christ » (*1 Cor.*, 6, 15) et temple du Saint Esprit (6, 19), il bénéficiera de la gloire du Christ ressuscité.

L'identité personnelle se conciliera donc avec une différence radicale d'état clairement enseignée par saint Paul en *1 Cor.*, 15, 35-53. Ce corps sera plus encore que maintenant personnalité manifestée, capacité de communication, mais sans les servitudes et les opacités de la condition charnelle que nous expérimentons chaque jour. Ce corps sera dépositaire et bénéficiaire de notre passé terrestre, de nos mérites, mais il ne sera

31. Déjà étudié dans le numéro 3 de cette revue, en 1952, ce sujet ne saurait être ici que rappelé sommairement.

plus engagé dans une histoire à faire. Il connaîtra la parfaite liberté des enfants de Dieu sans les tentations et les risques du libre arbitre, car il sera tout entier sous la mouvance du Saint-Esprit.

Bref, la vie des ressuscités sera le suprême et définitif épanouissement de la vie reçue par la régénération baptismale, vie *humaine* dans la communion de la Trinité, dans la ressemblance de Dieu ; mais en même temps, elle n'aura plus rien de commun avec la condition *charnelle* (au sens paulinien de la « chair », *sarx*) qui nous enchaîne au péché et à la mort, elle ne devra rien au premier Adam, l'auteur de l'universelle déchéance.

Voilà ce que nous espérons, et les élus avec nous. Cela n'autorise aucune description positive de l'état des ressuscités, car espérer n'est pas voir[32].

### 3. *Attendons-nous l'universelle régénération ?*

Si la Parousie du Christ doit inaugurer pour tous les élus, dans la « Jérusalem nouvelle », une existence corporelle (d'un type inédit) et parfaitement communautaire, il paraît logique d'y trouver impliquée l'existence d'un univers lui aussi régénéré, car une vie corporelle et sociale est difficilement pensable sans cela. Aussi l'*Apocalypse* annonce-t-elle « un ciel nouveau et une terre nouvelle » comme support et décor de la « Jérusalem nouvelle » (21, 1-2. 5). Et saint Paul, dans un de ses plus beaux chapitres, associe toute la création matérielle à l'espérance de l'Eglise : « La création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu ; si elle fut assujettie à la vanité..., c'est avec l'espérance d'être, elle aussi, libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous le savons en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement »[33]. Il ne s'agit pas, bien entendu, de prêter une conscience douloureuse aux êtres inanimés ou aux végétaux, mais de reconnaître que l'uni-

32. Cf. *Rom.*, 8, 24.
33. *Rom.*, 8, 19-22.

vers matériel lui-même, étroitement associé aux destinées humaines, est appelé par Dieu à bénéficier en un certain sens de la régénération eschatologique promise au Corps mystique du Christ.

On peut se demander si Pierre vise cela dans ce discours où, peu après la Pentecôte, il annonce la Parousie du Christ en liaison avec une « restauration universelle » (*apokatastasis pantôn*)[34]. Il est tentant de rapprocher de ces termes l'annonce d'un nouvel univers, après conflagration générale de l'actuel, qui se lit dans la *Seconde épître* attribuée à *Pierre* (3, 12-13). Mais l'authenticité pétrinienne de ce texte est fort problématique et la « restauration universelle » du discours des *Actes* pourrait se limiter à la communauté humaine.

En fin de compte, il est difficile de séparer dans ces quelques versets du Nouveau Testament l'espérance chrétienne la plus authentique et le vêtement imaginatif qu'elle emprunte à l'apocalyptique du temps. Gardons-nous donc de toute vaine curiosité, mais prenons acte de l'ampleur que donne saint Paul à son espérance : dans la mesure où l'univers matériel est nécessairement inclus dans notre vie terrestre de chrétiens, il est difficile à exclure de notre espérance de résurrection. Dieu seul sait pourtant dans quelle mesure et sous quelle forme il sera restauré.

Un autre aspect de la « restauration universelle » intéresse *les damnés*. Faut-il admettre une rédemption ultérieure des damnés, comme l'ont imaginé divers auteurs à la suite d'Origène[35] ? Cet auteur, en effet, semble avoir envisagé que l'épreuve des êtres spirituels durait jusqu'à la fin des temps et pouvait consister dans des réincarnations successives ; et finalement tous les damnés seraient convertis, de sorte que Dieu soit pour l'éternité « tout en tous », le Christ ayant subjugué tous les êtres pour lui en faire hommage, comme l'annonce

34. *Actes*, 3, 21.

35. C'est souvent à cette conception que s'attache le nom *d'apocatastase*, transcription du mot grec signifiant « restauration universelle » en *Actes*, 3, 21.

saint Paul[36]. En bonne logique, les démons eux-mêmes devraient être ainsi récupérés pour la gloire de Dieu, ce que l'Ecriture exclut manifestement.

Ces thèses ou hypothèses reprises par des disciples postérieurs d'Origène furent condamnées en 543 par le synode permanent de Constantinople, et le pape Vigile aurait confirmé cette condamnation[37]. Les textes scripturaires, en effet, ne sont jamais favorables à l'hypothèse d'un salut tardif des damnés, et pas davantage à celle d'un anéantissement qui mettrait fin à leur peine. Dans les évangiles, il est question à plusieurs reprises, à propos de la damnation, du « feu qui ne s'éteint pas » (*Marc*, 9, 43. 48...), du « feu éternel » (*Matth.*, 18, 8 ; 25, 41...) ; dans la parabole de Lazare et du mauvais riche, Abraham ôte ses illusions au réprouvé : il est impossible de passer de l'enfer au séjour des élus (*Luc*, 16, 26).

Les symboles de foi de l'Eglise, à partir du v^e^ siècle, affirment un supplice éternel, le feu éternel[38]. Par la suite, le Magistère romain a renouvelé à plusieurs reprises, et parfois en l'explicitant, l'affirmation de la peine éternelle subie par les damnés[39] de sorte que celle-ci est généralement considérée comme vérité de foi.

L'idée de l'apocatastase part d'un bon naturel et manifeste un sens très fort de l'efficacité de la Rédemption. Reste à savoir si elle ne méconnait pas des aspects essentiels du mystère du salut. On croit rendre hommage à la bonté de Dieu en niant l'éternité de la damnation, et, sans le voir, on prête à Dieu un paternalisme qui dénie à la liberté humaine le pouvoir de se refuser définitivement à l'amour. S'il nous était impossible de refuser Dieu éternellement (les peines de l'Enfer ne sont que ce refus révélant ce qu'il a d'intrinsèquement corrosif pour l'être spirituel), comment pourrions-nous réellement mériter la béatitude éternelle, c'est-à-dire nous fixer à jamais dans la com-

---

36. *1 Cor.*, 15, 28.
37. DENZ., 211.
38. Cf. DENZ., 16 et 40 c. fin.
39. Cf. DENZ., 228a, 429, 457.

munion avec Dieu en accueillant librement sa grâce ? La liberté d'un *non* éternel ne peut être refusée par Dieu sans que disparaisse de même celle d'un *oui* véritable. La question est de savoir si Dieu nous crée réellement ou fictivement libres, responsables de notre sort éternel, capables d'opter pour ou contre lui sans retour.

Soit, dira-t-on ; mais comment Dieu sera-t-il « tout en tous », et comment le Christ aura-t-il vaincu tous ses ennemis[40] à la Parousie, si les damnés demeurent tels pour l'éternité ? La tyrannie de Satan ne tient-elle pas alors en échec le Règne de Dieu ?

Il est vrai que les damnés s'obstinent dans le refus. Mais ce refus est leur échec définitif : il ne peut empêcher Dieu d'être le Bien suprême des libertés créées, ni par conséquent de mettre la créature libre qui le refuse définitivement dans un état irrémédiable de déchirement intérieur et de frustration. Par leur souffrance, les damnés glorifient encore Dieu en attestant malgré eux qu'il existe et qu'il peut seul béatifier en se donnant à qui l'accepte. C'est précisément parce que Dieu est présent en eux à la fois comme source d'être et comme *Bien* suprême *refusé* que les pécheurs morts impénitents sont des damnés, d'éternels humiliés, d'éternels souffrants. Dieu est en eux comme le Tout nécessairement présent, offert et contradictoirement refusé : le refus ne l'empêche pas d'être « tout en tous » ; c'est seulement dans l'hypothèse où le damné ne souffrirait pas de refuser le Christ, son Esprit et son Père que Dieu serait tenu en échec[41].

Reste une autre difficulté : la béatitude des élus s'enracine dans la charité qui les unit à Dieu. Mais cette charité se porte aussi sur leur prochain. Comment donc les élus peuvent-ils être pleinement heureux en sachant l'existence et la souffrance des damnés ?

Il n'y a de charité dans les élus que par communion avec la charité divine. Et c'est précisément la charité divine qui,

40. Cf. *1 Cor.*, 15, 24. 28.

41. Cela n'a rien à voir, d'ailleurs, avec la sombre vengeance qu'on imagine parfois.

refusée, torture les damnés, car c'est elle qui les crée pour être heureux en Dieu (donc malheureux s'ils le refusent).

— N'empêche, insistera-t-on, que les élus sont privés à jamais de la communion à laquelle ils aspiraient de toute la force de leur amour, avec les hommes qui se sont damnés.

— Gardons-nous de prêter aux élus notre psychologie actuelle, adaptée au dialogue entre personnes engagées dans l'histoire, candidates au salut : les élus et les damnés se situent dans l'au-delà. En refusant Dieu, source et pôle d'attraction de la liberté humaine béatifiée, les damnés se transforment eux-mêmes d'objets d'amour en objets de haine et de réprobation.

Il faut donc maintenir que les élus ne souhaitent nullement une communion qu'ils savent impossible avec les damnés : la récupération de ces derniers n'est pas plus pour eux que pour nous objet d'attente ou d'espérance. Pas plus que nous, ils ne peuvent attendre pour la Parousie du Christ le salut éternel des damnés parce que cette hypothèse est intrinsèquement contradictoire : un néant de pensée ne peut être objet de désir, d'attente, d'espérance. La liberté pécheresse fixée et dévoilée dans l'éternité refuse à jamais toute espérance et rend même impraticable aux élus l'espérance fraternelle à son égard et tout aussi bien la compassion. Quant à l'angoisse que nous sommes portés à imaginer chez les élus face au destin affreux des damnés, elle est un sentiment propre à l'existence historique, à la vie présente. Rien ne manquera aux élus du fait que les damnés ne participent pas à leur communion en Dieu : cette communion est pleinement rassasiante.



Au terme de cette réflexion, nous sommes conduits, semble-t-il, à mieux saisir le sens et la portée du *désir du ciel.* La mentalité actuelle en effet, réagissant contre des formes édulcorées, abâtardies de l'espérance chrétienne trop souvent exprimées au siècle dernier, est portée à voir dans ce désir une recherche d'évasion, une compensation affective illusoire, une démission des responsabilités humaines avec les luttes et les fatigues qu'elles nous valent.

Cette appréciation serait vraie si la béatitude céleste était un bonheur égoïste ou du moins un tête-à-tête amoureux avec Dieu oubliant tout autre partenaire, ou encore si l'Eglise triomphante vivait dans une communion idéale basée sur le présent éternel des élus, mais sans racines dans leur passé terrestre. Ces deux suppositions, nous l'avons vu, sont également fausses.

La béatitude céleste est essentiellement communautaire, parce qu'elle est communion parfaite à un Dieu qui est Amour, pas seulement amour mutuel des trois Personnes divines, mais aussi amour prévenant de la Trinité pour les hommes. Un désir du ciel qui chercherait en Dieu le parfait alibi pour échapper au prochain et aux exigences de la charité fraternelle tournerait le dos à son but. Rappelons-nous le beau texte de *1 Jean,* 4, 7-10 : « Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, puisque l'amour est de Dieu et que quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour. En ceci s'est manifesté l'amour de Dieu pour nous : Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui. En ceci consiste son amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en victime de propitiation pour nos péchés ». Traitée à l'impératif par un auteur qui s'adresse aux chrétiens vivants, la charité fraternelle devrait s'énoncer à l'indicatif présent pour exprimer l'état des élus. La seule manière, pour nous, de partager le sort des élus, c'est d'obéir à l'impératif johannique, en respectant d'ailleurs tous ses arrière-plans religieux. Un désir conséquent du ciel ne peut être qu'un refus de tout égoïsme et de toute haine.

Et la charité qui nous prépare au ciel n'est pas un sentiment tout intérieur, une pure émotion. Elle est la signification spirituelle de comportements pratiques, d'une certaine façon de réagir aux situations concrètes. Ecoutons encore, là-dessus, saint Jean : « A ceci nous avons connu l'Amour : Celui-là a donné sa vie pour nous. Et nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères. Si quelqu'un, jouissant des richesses du monde, voit son frère dans la nécessité et lui ferme son cœur,

comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui ? Petits enfants, n'aimons ni de mots, ni de langue, mais en actes, véritablement. A cela, nous saurons que nous sommes de la vérité... » (*1 Jean*, 3, 16-19). La parfaite communion des élus se prépare dans les actions et les engagements terrestres qu'inspire et souvent impose une charité réaliste.

Ajoutons à cela que l'eschatologie chrétienne réserve une place, dans l'éternité bienheureuse, à ces actions où s'est développée sur terre notre charité, et à notre corps, tantôt bénéficiaire et tantôt agent des expressions pratiques de l'amour fraternel, et à l'univers matériel lui-même, support, condition et souvent matière ou moyen des actions charitables.

Ainsi l'Eglise triomphante se construit dès maintenant, s'ébauche à travers notre dialogue entre personnes dans l'histoire et dans le monde. C'est notre béatitude que nous préparons en construisant une cité terrestre plus fraternelle, plus respectueuse de la dignité humaine, plus heureuse dans tous les domaines où la joie de vivre ne s'acquiert pas au détriment du respect de Dieu, du prochain ou de soi-même. Ce n'est pas en méprisant la communauté humaine, mais en l'aidant à se construire que nous avançons vers la Jérusalem céleste. Et la Jérusalem céleste n'est pas étrangère au monde terrestre, elle est ce monde même purifié par la mort et régénéré par l'Esprit de Dieu, elle est l'achèvement éternel de l'édifice imparfait, banal, inconfortable et souillé que nous nous efforçons de construire dans nos diverses activités historiques. Nous serons éternellement heureux d'avoir mis en valeur nos « talents » sur terre[42], au service de la communauté, de la famille de Dieu et de tous les hommes appelés à y entrer.

Bref le désir du ciel ne se détourne pas de la terre. Tout au contraire c'est vers la terre qu'il se tourne pour y rencontrer ceux que Dieu appelle à former la Jérusalem céleste, pour y exprimer dans des œuvres réelles l'amour fraternel inspiré par Dieu, pour donner à la civilisation et au monde une signification éternelle dans des orientations historiques.

---

42. *Matth.*, 25, 14-30.

Mais alors en quoi le désir du ciel se distingue-t-il de la volonté de construire un monde plus humain et plus fraternel ?

Il s'en distingue un peu comme en nous l'âme se distingue du corps. Il n'est lui-même qu'épanoui en cette volonté, agissant par cette volonté, mais sans se réduire à elle. Car il vise plus loin que la cité terrestre : non pas une autre cité, mais cette cité même dans un état d'achèvement inaccessible au sein de l'histoire. Il construit la cité humaine en la poussant à se purifier, à se dépasser, en la préparant de son mieux à ressusciter en Jérusalem nouvelle, donc en combattant toute idolâtrie des constructions terrestres, toute absolutisation du relatif, tout écrasement des personnes immortelles par les organisations historiques.

En nous interdisant de trouver satisfaisantes les ébauches terrestres de la communauté céleste, le désir du ciel nous préserve des mirages de l'action tout en nous stimulant à faire toujours plus et mieux. Si nous mourons à la tâche, nous n'en rejoindrons que plus vite la cité bienheureuse, mais la valeur intrinsèque et l'étendue de nos œuvres (les miennes et celles de tous mes frères) seront pour l'éternité facteurs de joyeuse communion entre tous les élus.

J. de Baciocchi, s. m.

# VOIR DIEU

*Voir Dieu :* comment une telle expérience est-elle possible pour l'homme ? Ne faut-il pas la considérer comme l'abolissement de toutes les catégories qui permettent à l'homme de comprendre son existence en ce monde ? Et ne faut-il pas avouer que la vie céleste ne peut être qu'une sorte de négation absolue de cette vie ? Certes, il faut bien accepter, en toute hypothèse, une discontinuité et une rupture. On n'en saurait pourtant conclure que la vision divine ne signifie rien par rapport à l'existence présente ou que le Ciel ne peut en aucune façon être aperçu de la Terre ; à ne souligner que la discontinuité, on perd la possibilité de comprendre comment le même homme peut exister ici et là. C'est bien au contraire l'homme que je suis qui est appelé à voir Dieu. L'attente de cette vision habite mon existence la plus concrète et la plus quotidienne. Elle est comme le *plus* qui est exigé pour que cette existence ait un sens et devienne intelligible. *Voir Dieu :* c'est une rencontre à nulle autre pareille ; mais c'est aussi, par grâce, l'accomplissement d'un désir qui naît en toute autre rencontre.

## I. AUTRUI ET SON HORIZON

La rencontre d'autrui peut passer pour la plus dénuée de mystère qui se laisse imaginer. On ne saurait la mettre en question puisqu'elle est toujours donnée comme un fait irrécusable, et le philosophe qui s'interroge sur la réalité d'autrui semble devoir être renvoyé simplement à sa propre expérience. Il est évident, en effet, que notre existence tout entière baigne dans le milieu que constituent les autres hommes ; elle est

comme frangée d'un halo qui dénonce la présence constante d'autrui. La solitude n'est jamais absolue. Bien plus : elle n'est qu'une apparence, l'imagination d'une conscience maladive. Plutôt que seuls, nous sommes investis par autrui : il nous frôle dans la rue, il nous regarde, il nous interpelle, il nous intéresse ou nous rebute ; toujours, *il* est là. Veut-on le mettre hors circuit ? Il résiste victorieusement, il semble nous précéder nous-mêmes et être dans la place avant même que nous n'ayons pris conscience de sa présence.

Ainsi est-il impossible de faire dériver autrui d'une expérience antérieure qui me permettrait de l'expliquer. Je ne puis douter de lui ni me demander comment il se fait que je le saisisse, puisqu'il est toujours là par avance, puisque la connaissance que j'en ai devance toutes les questions que je puis poser à son égard. Autrui fait partie de moi-même, il est une catégorie de mon existence. Il est pour moi comme un horizon ineffaçable : toute signification naît sur ce fond toujours donné. Mais, pour cette raison même, il transcende toutes les significations possibles et ne se laisse réduire à aucun des objets particuliers que je puis saisir au sein de mon existence.

De telles remarques ne peuvent signifier qu'autrui est sans mystère, qu'il va de soi et qu'il est inutile de réfléchir sur le fait de sa présence. Que je ne puisse me saisir moi-même indépendamment d'autrui, que l'autre homme se refuse à n'être qu'un objet ou une chose, cela veut dire plutôt que le problème d'autrui est rigoureusement coextensif au problème de mon existence en sa totalité : autrui est pour moi aussi clair ou aussi obscur que je le suis à mes propres yeux, et je ne puis m'interroger sur lui sans m'interroger du même coup sur moi-même. Une réflexion sur autrui ne vise donc pas à manifester sa réalité, puisque j'en suis assuré tout autant que de la mienne propre ; elle ne peut que s'étonner de sa présence, qu'il ne lui appartient pas de récuser ni davantage de fonder, et tenter d'en manifester les conditions de possibilité. Comment dois-je me comprendre moi-même pour sauvegarder ma connivence avec autrui ? Telle est sans doute la question à laquelle veut répondre une réflexion sur le rapport à autrui.

1) *La présence indirecte d'autrui*

Tout en maintenant verbalement cette présence d'autrui, les philosophies de la conscience ont voulu la surmonter pour retrouver une subjectivité parfaitement homogène à soi, débarrassée de toute frange d'altérité. Ainsi, avant de développer, dans *L'Etre et le Néant,* une thèse toute différente, Sartre s'est-il attaché à montrer que la conscience ne se heurte en réalité à aucun Autrui qui s'opposerait au Moi. Au niveau de la conscience pure, il n'y a ni *Ego* ni *Autre* et le problème d'autrui est un faux problème. La conscience ne rencontre rien qui soit lesté de la moindre opacité, aucune « existence louche » ne se dévoile à elle : elle est aussi proche d'autrui que d'elle-même, elle le rejoint aussi immédiatement qu'elle se joint à elle-même. Mais elle ne parvient à cette clarté toute transparente qu'à la condition de se poser elle-même comme universelle et de renier tout lien à un *Ego* particulier : elle n'occupe ainsi aucune situation déterminée, elle n'est pas *ici* ni *là,* elle est *partout,* ou plutôt elle transcende toutes les situations possibles. A ce prix, le solipsisme semble définitivement surmonté ; le renoncement à l'*Ego* ne laisse plus rien dans la conscience qui puisse être privilégié par rapport à l'Autre, il supprime toute distance entre un Moi et un Toi.

Si la conscience absolue croit rencontrer autrui dans une si parfaite évidence, c'est que cette rencontre est illusoire, c'est qu'on ne parle pas vraiment d'autrui. En laissant derrière elle tout ce qui peut la lier à un Moi particulier, la conscience perd du même coup toute possibilité de se heurter jamais à un Autre. Car autrui n'existe réellement qu'à la condition d'occuper une situation déterminée, qui est précisément celle qui ne peut être la mienne, ou de représenter un point de vue qui ne m'est pas accessible. Cette possibilité d'un autre point de vue est dissoute par la conscience absolue, puisque celle-ci se définit par l'absence de toute situation et de tout point de vue, puisqu'elle est partout et nulle part. Le solipsisme n'est donc aucunement surmonté. Tout au contraire, il est rendu irrémédiable : la conscience qui se veut absolue se rend par avance incompréhensible toute rencontre avec autrui ; en sup-

primant toute distance entre le Moi et l'Autre, en diluant ces deux pôles dans une homogénéité immédiate, elle s'enferme dans une solitude définitive.

L'échec de cette tentative nous montre que, paradoxalement, la rencontre d'autrui n'est possible que si la distance est maintenue entre le Moi et l'Autre. En d'autres termes, cette rencontre postule un sujet humain qui soit *situé,* corporellement, socialement, historiquement... puisque c'est seulement pour un tel sujet qu'il existe une possibilité de réelle altérité. Le problème est pourtant plus ardu qu'il ne peut tout d'abord sembler : la condition même qui permet de comprendre la réalité d'autrui ne va-t-elle pas rendre impossible toute rencontre avec celui-ci et, par là même, le rejeter entièrement du champ de l'expérience ? Si autrui, en effet, est par définition celui qui occupe la situation avec laquelle je ne puis coïncider, si la distance entre lui et moi est infranchissable, comment peut-il cesser d'être pour moi l'altérité absolue ? Comment nos rapports seront-ils vécus sur un autre mode que celui de la négation pure et simple ? Comment deviendra-t-il l'*alter Ego ?*

De quelque façon qu'on le considère, le problème apparaît insoluble. On ne peut penser la communion sans dissoudre autrui, et, si l'on veut maintenir ce qui fait qu'autrui est autrui, toute rencontre devient impossible. Ou bien autrui est même que moi, je puis le rencontrer dans une totale proximité, mais alors je me dupe moi-même puisqu'en réalité je renie le caractère original et essentiel de l'Autre. Ou bien il est vraiment l'Autre, mais cette altérité l'établit définitivement à distance de moi. Comment donc pouvons-nous comprendre qu'autrui puisse être à la fois distant et proche, *autre-que-moi* et pourtant *autre-moi ?* Si l'altérité reconnue et maintenue interdit entre nous toute rencontre immédiate, comment laisse-t-elle subsister la possibilité d'une rencontre réelle ?

Autrui peut exister en face de moi dans la mesure où je suis situé. Parce que je ne suis pas absolument coextensif à la totalité du Monde, je reconnais, en nombre indéfini, des

situations qui me sont refusées, mais qui sont accessibles à autrui et qui lui permettent d'exister au même titre que moi. On peut dire schématiquement qu'autrui est réel parce que je suis *ici,* mais que je ne puis être *là,* où il est. Cette notion d'une distance entre moi et autrui ne suffit pourtant pas, nous l'avons vu, à résoudre notre problème. Si je ne suis *que* ma situation et si, corrélativement, autrui n'est *que* sa situation, on ne saurait comprendre que s'instaure entre nous un rapport, puisque nous sommes séparés par une distance en quelque sorte absolue. Autrui ne peut être pour moi que la négation de mes prétentions à l'absolu. Je ne le rencontre pas, je ne le connais pas. Je puis dire seulement que, sous son regard, je suis renvoyé à ma situation, rivé à ma limitation et à ma contingence.

Si autrui n'est pas seulement *au delà* de moi, s'il est bien vrai que je le rencontre en moi, c'est que nous sommes l'un et l'autre capables de surmonter notre situation sans pourtant l'annihiler, et, pour parler par image, d'enjamber notre ombre sans cesser d'être là où nous sommes. On ne peut sauvegarder l'expérience de la présence d'autrui sans en venir à ce paradoxe : autrui ne définit pas seulement la situation qui *ne peut pas* être la mienne ; il désigne en même temps une situation qui *peut* être mienne, de telle façon que la possibilité me soit offerte d'être à la fois *ici* et *là.* Cela ne signifie pas cependant que je sois *ici* et *là* à la façon de la conscience absolue, qui n'est partout qu'en n'étant nulle part et qui survole le monde sans se fixer en lui : il faut que je puisse être *là* où est autrui sans cesser d'être dans l'*ici* qui définit ma situation personnelle ; il faut donc qu'*ici* et *là* ne me soient pas indifférents, c'est-à-dire encore que je ne sois pas *là* comme je suis *ici.*

Cette exigence apparemment étrange se laisse comprendre. Elle est pleinement satisfaite si l'on comprend les sujets humains comme autant de points de vue sur une totalité unique. Leur altérité est sauvegardée, puisque chacun représente un centre original, qui lui est rigoureusement propre. Mais, d'autre part, ces points de vue divers ne sont pas sans communication, puisqu'ils sont autant de prises sur une même

réalité. Je suis *ici* et non point *là :* mon point de vue sur la totalité est défini par une situation qui est mienne. Et cependant je ne suis pas tout-à-fait absent de *là,* en ce sens que je vois ce qui peut être vu aussi bien de *là.* Je ne me mets pas illusoirement à la place de l'Autre, je n'appréhende pas la totalité comme il le peut faire du point de vue qui est sien ; mais son point de vue me « dit » quelque chose, je le puis comprendre, parce qu'il comprend la même totalité que je saisis à partir de ma situation.

Ce qui fait de l'Autre un *alter Ego,* c'est donc notre commune appartenance à un même Monde, que nous pouvons appréhender comme totalité virtuelle, mais que nous ne pouvons épuiser, puisque nous ne le saisissons jamais que d'un point de vue. La notion de situation, ou de limitation, que les philosophies de la conscience s'estimaient en devoir de dépasser pour vaincre le solipsisme, se trouve ainsi être la seule qui permette de comprendre la connaissance d'autrui. Le sujet humain à qui est donnée la présence d'un *alter Ego* ne peut se comprendre comme une conscience absolue ; il est situé dans une totalité qui le dépasse, il est un point de vue particulier sur un Monde qui n'est pas seulement son Monde, mais celui d'une pluralité de sujets. La transcendance d'autrui renvoie à la transcendance du Monde.

S'il est possible, en de telles perspectives, de comprendre la présence d'autrui, il est bien clair que cette présence ne saurait plus être celle que Sartre voulait fonder dans sa première philosophie. L'Autre ne peut m'être donné dans une présence immédiate qui en ferait un pur reflet de moi-même, il n'est jamais tout à fait clair et évident. Ce qui me permet de le rencontrer m'interdit en même temps de l'identifier à moi ou de m'identifier à lui. Le Monde nous rassemble, parce qu'il est *notre* Monde. Mais il nous sépare, il introduit entre nous une distance, parce que nous nous situons en lui. Je ne puis coïncider avec autrui ; je ne le connais, pour ainsi dire, que *de biais* et d'une façon médiate qui me le refuse autant qu'elle me le donne. Je ne puis *être* autrui, alors même qu'il est lié essentiellement à mon être. Reconnaître et assumer

sa présence, c'est encore découvrir dans le champ de ma propre existence une zone d'obscurité et d'altérité, que pourtant je ne puis rejeter de moi. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'à la fois autrui me fascine et me tourmente. Il me fascine, parce qu'il représente l'infinité des points de vue que je dois faire miens pour m'élever à la totalité et à l'universel. Mais il est mon tourment, parce qu'il m'avertit que ce rêve de la totalité n'est précisément qu'un rêve et qu'il me faut le nourrir en sachant qu'il ne se réalisera jamais. Je puis voir la même chose qu'autrui, mais non pas comme il la voit ; je puis saluer en lui un *égal* et un *alter Ego,* mais non pas le réduire à l'identité de mon propre Moi. Je ne le rencontre qu'en le maintenant à distance, car c'est ainsi que le Monde de mon existence devient notre Monde ; il s'évanouit dès que je cesse de le *respecter,* c'est-à-dire de le voir à distance (*re-spectari*).

La conscience absolue exprime le vœu d'une communion achevée et telle que les sujets se verraient face à face, sans qu'intervienne entre eux la moindre distance. Ce jeu de miroirs est sans doute à l'horizon de toute connaissance d'autrui. Mais ce n'est justement qu'un *horizon,* qui doit reculer à chaque pas que l'on accomplit vers lui, puisqu'on ne voit autrui qu'en se refusant à coïncider avec lui. Autrui n'est jamais absent ni jamais présent absolument. Les rapports que nous entretenons avec lui doivent être compris comme un processus qui ne peut trouver sa conclusion ; chaque moment de la rencontre postule et prépare un accord final qui est indéfiniment retardé.

2) *L'inachèvement du dialogue*

Si le rapport à autrui cesse d'être obscurément vécu, s'il devient explicite, il se fait *langage.* Dans le dialogue, la connivence implicite que nous avons analysée trouve sa forme la plus achevée, en même temps qu'elle révèle l'essence humaine du langage.

Lorsque je parle à autrui et que j'entre en dialogue avec lui, je me manifeste à lui et il se découvre à moi. Mais cette révélation mutuelle demeure partielle et indirecte. Le langage

dissimule tout autant qu'il découvre, il ne peut dire qu'en taisant cela même qu'il dit. Il nous avertit que ce qui, grâce à lui, se découvre, ne le peut faire qu'en demeurant caché. Le langage, a-t-on dit, est source de malentendus ; ce n'est vrai, sans doute, que pour celui qui ignore la règle du jeu et attend du langage humain une pleine et définitive ostension des choses.

Pour que le langage soit parlant, pour que s'accomplisse le mystère de la communication, il faut que les partenaires en présence se réfèrent à une totalité objective, qui existe indépendamment d'eux et en quelque sorte avant eux ou devant eux. Cette totalité n'est rien d'autre que la *langue,* système objectif qui contient en soi, comme endormies ou ébauchées, toutes les significations possibles. Grâce à la langue, les sujets humains disposent d'une sorte de système commun de référence, à l'intérieur duquel les modifications et les nuances sont perceptibles. Le langage est expressif, parce qu'il est une reprise particulière et toujours originale de la langue objective ; il rend tangible l'intériorité du sujet parlant, parce qu'il aborde le système objectif d'un point de vue singulier et unique. Mais les possibilités d'expression ne sont pas infinies, ni laissées à la seule spontanéité du sujet : le système phonétique est tel qu'à partir d'un certain point les différences ne peuvent plus être saisies et que les intentions ne trouvent plus aucun appui objectif qui leur permette de devenir réelles. La langue propose et le langage dispose ; celui-ci se constitue comme une improvisation libre sur un thème imposé.

Ce qui rend possible l'expression et la compréhension des sujets fait aussi qu'ils ne peuvent se dire tout à fait ni se rendre entièrement accessibles à autrui. Je n'invente pas la langue, mais je la trouve toute faite. Sans doute est-ce moi qui la rends parlante, sans doute ne devient-elle signifiante que dans la mesure où je l'anime de l'intérieur par une modulation originale. Mais je ne puis faire que mon langage soit mien purement et simplement, je ne puis m'affranchir du cadre, à la fois souple et rigide, que m'impose le système objectif. Mon langage est *mien* pour autant qu'il reprend la langue dans un style et sur un ton qui m'appartiennent et qui sont inimitables.

Cette singularité que je lui imprime ne peut pourtant être telle qu'il cesse entièrement d'être le langage de tout le monde ou de personne, et je ne puis que m'approprier des mots ou des gestes qui peuvent être repris par tout autre que moi. Le langage se refuse ainsi à la pure confidence : je ne puis me dire ou entendre autrui qu'en assumant un certain anonymat et la subjectivité ne peut être offerte en elle-même et directement ; le plus intime ne peut être qu'un certain ton imposé à une langue objective, ou qu'une gesticulation particulière qui singularise une mimique en soi universelle et même pour tous.

Il est essentiel au langage humain, on le voit, de laisser les choses en dehors de lui et de ne pouvoir dire tout à fait ce qu'il veut dire. « Jamais, en aucun langage, ce qu'on dit n'est la chose dite » (Heidegger). Les mots par lesquels nous parlons du Monde ne sont pas le Monde, ils se tiennent à distance de lui, ils le laissent subsister au delà d'eux-mêmes, dans sa transcendance inaliénable. Cette inadéquation ne tient pas seulement à ce que tout discours humain est une prise particulière sur le Monde, et ne peut dire que ce qui se laisse voir d'un certain point de vue : il suffirait alors de parler indéfiniment pour parvenir, à la limite, à reprendre la totalité des significations et à réaliser la parfaite adéquation du Monde et du Langage. Cette poursuite elle-même d'un discours total doit nécessairement échouer : car il ne s'agit pas seulement de significations à récupérer ; le langage humain se heurte à une dimension autre : *avant* toutes les significations possibles, le Monde existe, il m'est donné en quelque sorte toujours par avance ; je me précède moi-même, je suis là avant de dire quelque chose de moi ; et l'Autre à son tour apparaît sur cet horizon irrécupérable. Même prolongé à l'infini, le langage ne saurait tout dire et s'égaler au Monde ; seul le pourrait un discours qui ne *parlerait* pas seulement des choses, mais qui les *ferait être,* qui ne viendrait pas après le Monde, mais qui en serait la source.

Le silence qui habite les mots du langage humain et qui, paradoxalement, leur permet seul de parler vraiment du Monde, peut être oublié. Sans doute même est-il permis de

dire que l'homme veut l'oublier et que sa tentation la plus continuelle est de croire que son discours enferme le Monde. Seule la présence d'autrui, reconnue et acceptée, sauve le langage de cet aplatissement ; ce n'est qu'en devenant dialogue que le discours humain peut conquérir sa difficile vérité.

Si je ne parle à *personne,* si je ne vise pas explicitement à communiquer avec un partenaire, rien ne me rappelle ma propre inadéquation à la totalité du Monde, je n'expérimente pas actuellement la contingence liée à ma situation dans le Monde. Je puis parler de moi sur un ton qui se veut entièrement subjectif, je puis faire de mon discours une pure confidence qui me dévoilerait jusqu'au fond de l'être et qui serait débarrassée de tout anonymat. Si je crois *me* dire dans un tel langage, si j'oublie qu'il n'est que silence, puisqu'il est tellement mien qu'il ne peut être saisi par nul autre que moi, c'est que, malgré les apparences, je ne parle à personne, c'est qu'autrui demeure absent. Je puis à l'inverse m'imaginer que je passe tout entier dans un discours universel et que mon « Je » s'expose directement dans un « Je » impersonnel, qui est celui de tout le monde parce qu'il n'appartient à personne en particulier : comment apprendrai-je encore l'échec d'une telle tentative, et que, ne parlant à personne, je ne parle non plus de personne ? Si autrui n'est pas là, je puis croire que mon langage est total, qu'il ne laisse rien en dehors de lui. Il ne laisse rien, en effet ; mais, si rien ne lui échappe, c'est parce qu'il ne dit rien.

Autrui me ramène à la vérité du langage, en me renvoyant à la transcendance du Monde. Si je poursuis un véritable dialogue avec les autres, je ne puis éviter de voir se profiler à l'horizon le lieu qu'il me faudrait atteindre pour faire coïncider les mots et les choses. Parce que je ne puis me situer en lui, mon langage demeure silencieux et impuissant à dire la profondeur des choses ; il évoque, il appelle une réalité qui le dépasse ; il n'a jamais fini d'exprimer ce qu'il veut dire. Mais aussi, au prix de cette modestie, il parle vraiment, puisqu'il laisse subsister, en face de lui, ce qui précède et rend possible tout discours humain. De ce langage total, qui dirait adéqua-

tement toutes choses parce qu'il en serait la source, et qui rendrait possible en même temps la parfaite rencontre des sujets qui se diraient en lui, l'homme ne peut qu'éprouver la nostalgie : il ne peut le faire sien, quelqu'effort qu'il entreprenne pour s'en emparer. Et pourtant le discours humain, frangé de silence, n'autorisant qu'une rencontre indirecte avec autrui et avec les choses, reçoit de ce parfait langage son pouvoir évocateur.

3) *L'horizon problématique de l'Etre*

Ainsi l'essence du langage se fonde dans ce qu'il vise constamment sans pouvoir le définir : à savoir l'être même des choses. C'est dire, en définitive, que le langage de la totalité n'est autre que le langage de l'être, puisque c'est autour de l'être que le monde se rassemble en une totalité. Parler le langage de l'être, ce serait donc atteindre, avec la compréhension de la totalité, la perfection du langage. Mais justement, jamais le langage ne peut se substituer à l'être même des choses. Par rapport à l'être, l'homme est donc toujours en question, et jamais ne fournit la réponse. Mais c'est admettre qu'une réponse puisse venir éventuellement d'un Autre, plus grand que l'homme, qui serait Dieu. Et de fait, comme le montre la philosophie, c'est parce que la question de l'être est inépuisable qu'elle peut conduire l'esprit jusqu'à l'affirmation de Dieu. Il faut tenir compte en effet du caractère *radical* de la question de l'être. Ce qu'a de propre l'étonnement suscité par l'être, c'est qu'il nous fait descendre à la racine de tout étonnement. Toute question présuppose la question de l'être. Chaque fois que nous demandons : « Qu'est-ce que *c'est* ? », nous interrogeons l'être indirectement, et nous en faisons le responsable de toute réponse. L'actualité de l'être est la lumière dans laquelle nous voyons et interrogeons tout ce qui est. Mais reconnaître le caractère radical de la question de l'être, revient à s'interdire toute réponse définitive qui viendait clôre une fois pour toutes le dialogue. Ce qu'a de paradoxal la question de l'être consiste précisément en ceci que l'être est à la fois le terme en question et la lumière de toute réponse possible.

On a pu conclure de ce fait qu'en toute rigueur « on ne peut questionner sur l'être, puisqu'on ne peut questionner qu'à partir de l'être »[1]. Si donc l'être pose originellement question, c'est une question sans réponse, je veux dire sans réponse venue de l'homme. La question est trop radicale pour qu'on puisse la supprimer par une explication théorique : si la parole humaine confère aux choses une signification, jamais elle ne les fera surgir dans leur existence même.

Aussi bien la raison n'a-t-elle pas la prétention de résoudre la question de l'être même. Son problème est celui de l'être du monde. L'être est donc interrogé par un biais contingent : à la faveur des existants de ce monde, en tant que l'être régit ce domaine où l'homme est maître de ses problèmes et de ses questions. C'est par le monde de l'homme que l'être devient problématique et donc, pour une part, susceptible d'interprétation. L'être se livre à l'interrogation philosophique non pas en lui-même mais, pour ainsi dire, dans sa fonction : comme *ce par quoi* le monde *est,* tout en se laissant interroger par l'homme.

Toute solution vraie aux problèmes soulevés par la présence de l'être n'est donc pas exclue. Seulement l'être se fera connaître, non pas en tant qu'il est éclairé, mais en tant qu'il est éclairant, — pour reprendre une distinction faite par G. Marcel. Il faut donc consentir à ceci : c'est que toute solution fournie à certains problèmes définis devra être insérée à l'intérieur de la question — inépuisable — de l'être, sans qu'aucune réponse d'ordre humain puisse jamais mettre un terme définitif à cette recherche. Une distinction s'impose ainsi entre *problème* et *question.* La raison a pour objet de mettre fin à certains problèmes : ceux que posent, au niveau de l'expérience la finitude et la contingence du monde quand il s'éclaire à la lumière de l'être. Ces problèmes seront résolus en fin de compte par l'affirmation de Dieu, comme Source première d'existence. Mais cette affirmation ne supprime pas la question

---

1. G. Marcel, *L'être devant la pensée interrogative*, dans *Bulletin de la Soc. franç. de philosophie,* 52 (1959), p. 9.

de l'être. Pour que la lumière fût totale, il faudrait éliminer toute médiation ; or la position même du problème suppose justement une médiation entre l'homme et l'être même, et, plus profondément encore, le fait même de la question trahit chez l'homme une finitude qu'il ne peut transcender. Le dialogue métaphysique se poursuit donc à l'intérieur d'une question qui ne cesse jamais d'exister, parce que la question dépasse infiniment le problème à résoudre. L'étonnement primitif soulevé par l'être ne fait que se préciser dans l'affirmation de l'Etre subsistant. « La dernière démarche de la raison est de connaître qu'une infinité de choses la surpasse ». Mais rien ne surpasse la question, et s'il y a plus dans la question que dans la réponse, c'est que primitivement, avant toute démonstration, l'être s'annonce d'une certaine façon que la démonstration est incapable d'expliciter complètement. Elle en est incapable parce que la question de l'être nous entraîne au delà de la compréhension du monde, quand bien même on l'envisagerait dans son existence et sa cause.

On voit par là que l'affirmation de Dieu, si elle résout certains problèmes, ne supprime pas l'énoncé de la question, parce que la question dépasse infiniment le problème à résoudre. On a reproché à la théologie de n'user de l'étonnement métaphysique que pour motiver une affirmation qui le termine. Rien de plus contestable. Le reproche met en garde contre l'illusion d'un savoir absolu. Mais l'étonnement primitif, éveillé par l'être, ne fait que grandir dans l'affirmation de l'Etre subsistant. Une telle affirmation ne fixe pas un terme à l'interrogation métaphysique. Elle dégage au contraire ce qui est à la source de toute question, en délimitant précisément les ténèbres de l'esprit et sa nuit essentielle. En fait, c'est la présence de Dieu qui donne à la question métaphysique toute sa portée et son ampleur universelle. « Le compagnon du philosophe, l'étrange, l'invisible invité de la métaphysique », — ce n'est pas le néant, comme le veut Heidegger, — c'est l'Etre pur, c'est Dieu.

Par là se découvre au terme de la métaphysique la possibilité d'une révélation, ou plutôt sa non-impossibilité, dès

qu'elle se présente avec les garanties voulues. Puisque l'Etre demeure radicalement en question, la raison ne dispose pas d'un savoir absolu. Les réponses qu'elle avance fournissent assurément un apaisement en ce qui concerne les existants de ce monde ; mais ce qui concerne l'Etre reste objet d'attente. Une révélation de l'Etre sur l'Etre n'est donc pas impossible. Ce dévoilement essentiel ne peut se faire que sur une initiative de l'Etre. Et ce qu'il engendre chez l'homme, par son contenu même qui est l'intimité de Celui-qui-est, c'est une connaissance qui par sa nature dépasse toute connaissance apprise de ce monde. Car l'Etre s'y révèle, non pas comme l'intelligibilité dernière du monde, mais en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il surpasse la raison. Ce que la raison naturelle affirme, c'est que Dieu est cause du monde, parce qu'il est Celui-qui-est. Mais Celui qui a dit : « Je suis celui qui Suis », peut seul poursuivre le dévoilement jusqu'au bout : Je suis celui qui est Père, Fils, Esprit Saint.

Bien entendu, il n'est pas nécessaire que le sujet humain, pour être à l'écoute de la révélation, soit parvenu à une connaissance explicite des preuves de l'existence de Dieu. Mais il est indispensable qu'il en ait le pouvoir. Ce pouvoir constitue l'ouverture de l'esprit à une éventuelle révélation. A son défaut, non seulement la révélation serait objectivement irréalisable, mais l'homme incapable de prendre position, c'est-à-dire d'accorder (ou de refuser) l'accès de la révélation. La liberté dans l'accueil suppose de toute évidence de la part du sujet une *aptitude* à recevoir. En fait la Révélation répond bien à une question. Ce désir de l'esprit apparaît comme la condition nécessaire sans laquelle l'événement surnaturel de la révélation ne pourrait ni survenir ni être perçu.

## II. L'ATTENTE DE LA VISION DANS LA FOI

La Révélation de Dieu qui se produit au niveau de la foi approfondit la question fondamentale de la raison, mais elle ne la supprime pas. Nous en avons un signe manifeste dans le fait que la foi n'absorbe pas en elle la philosophie. Pourtant toutes deux développent une certaine connaissance de Dieu.

Mais la philosophie garde son autonomie dans la mesure où la foi ne lui apporte pas encore les évidences qu'elle réclame. La foi n'exténue pas la question de la raison. Sans doute elle connaît Dieu par Dieu ; mais elle ne *sait* pas, elle *croit :* elle est connaissance de ce qui n'apparaît pas. Ce que nous apprenons par la foi, nous le tenons par le témoignage du Christ qui, lui, a vu, mais qui nous parle avec des mots qui ne font pas voir. Le domaine essentiel de la foi recouvre ce en quoi l'Etre divin est radicalement caché au monde, c'est-à-dire le domaine de son intimité. Mais le paradoxe, c'est que la foi parle de Dieu dans le langage du monde. La foi, c'est donc l'habitation dans l'Etre en tant que Celui-ci est Nuit, et cette Nuit, aucun mot humain, même ceux de la foi, ne peut la dissiper. La connaissance de Foi, quoique vraie, positive et certaine, est essentiellement enveloppée dans cette Nuit de l'Etre. Voilà qui laisse à la philosophie son entière liberté : la foi qui s'enfonce dans cette nuit apporte à la raison des certitudes nouvelles, elle ne lui retire pas sa question essentielle.

C'est ce que montre sans peine l'analyse de l'acte de foi. La révélation qui est au principe de la foi n'est pas l'apparition de Dieu contemplé face à face. C'est une révélation par témoignage : le voile est levé, mais la connaissance reste indirecte ; on voit comme dans un miroir, dit saint Paul, c'est-à-dire par l'intermédiaire de mots humains, empruntés au langage de tous les jours. La foi existe dans ce langage, elle se communique dans une tradition écrite et orale, et, pour une part, elle dépend de la structure du langage humain.

La foi n'est donc pas vision. Elle s'exprime par des énoncés, obéissant aux règles du jugement. Ce que signifie le langage de la foi dépasse sans doute ce langage, mais ce qui est visé n'est atteint par le croyant qu'à travers ce langage. Dans l'intervalle qui nous sépare de Dieu, s'interposent les formules des articles de foi. Par conséquent une distinction s'impose entre ce que Dieu dit, *ce qu'il nous révèle,* et Dieu lui-même, *Celui qui révèle,* entre la révélation révélée et la révélation révélante. Il en résulte pour la foi une complexité dont il importe de se rendre compte. D'une part, la foi porte sur un certain

nombre de propositions qui déterminent le contenu de la foi. Je crois que Dieu est Père, Fils et Esprit Saint et qu'il n'est pas autre chose que ce que m'enseigne l'Eglise à ce sujet : voilà *ce que* Dieu est, selon la représentation conceptuelle que m'en propose l'Eglise. Ce faisant je crois Dieu, *credo Deum,* je tiens pour vrai ce qu'exprime le langage de la foi. Mais dès que la question de vérité entre en jeu, on se rend compte aussitôt que l'énoncé de la foi ne coïncide pas avec Dieu Lui-même. Entre la *représentation* que je me fais de Dieu, et la *présence* même de Dieu qui termine le jugement, il y a une distance perçue à l'intérieur de la foi, il y a une tension qui fait que la révélation demeure obscure. Pour le Bienheureux, cette tension n'existe pas, puisque Dieu est immédiatement présent à son esprit. Mais pour nous cette distance demeure et rend inévidente la représentation que nous nous faisons de Dieu. Chacun peut comprendre les termes de la foi pris séparément : Dieu, personne, distinction des personnes ; mais, pour réunir ces termes dans un jugement, pour se prononcer sur l'*existence* des Trois Personnes en Dieu, il faut une lumière surnaturelle que seule peut donner le Témoin Absolu qui est Dieu-se-révélant. Cette lumière permet au croyant de se prononcer sur la présence des Trois Personnes en Dieu, c'est-à-dire de mettre en *rapport* ce qu'il se représente de Dieu avec Dieu lui-même, non parce que c'est évident, mais parce que Dieu l'a dit. Je crois Dieu parce que je crois à Dieu, *credo Deo.* Dieu lui-même, par une initiative de sa grâce, établit ce rapport, entre *ce que* je crois (ce que m'enseigne l'Eglise) et ce qu'il *est.*

Ainsi la foi constitue un acte complexe. D'un côté, elle se compose d'un certain nombre de propositions qui déterminent l'esprit à croire ceci et cela : c'est la foi dans sa fonction de représentation ; de l'autre côté, la foi est rapport et conscience du rapport liant ces propositions dogmatiques à Dieu lui-même (et, corrélativement, de la distance qui sépare ces formules de la présence même de Dieu) : c'est, pourrait-on dire, la foi dans son acte de pure présence à Dieu. Ces deux éléments sont évidemment inséparables. Privée de représentations,

la foi serait vide de tout contenu : il n'y aurait plus de croyance précise. Mais, si elle était coupée de toute présence à Dieu, la foi ne serait plus qu'un amalgame de formules sans rapport avec la réalité : elle n'aurait plus aucune valeur existentielle. On ne peut donc supprimer de la foi l'un ou l'autre de ces éléments. La foi est précisément la synthèse d'une représentation et d'une affirmation. Mais c'est dire qu'elle implique une tension qui laisse l'esprit insatisfait. Un mystique et un théologien se disputeront toujours l'âme du croyant.

Chacun des aspects de la foi que nous venons d'indiquer pourra en effet donner lieu à une accentuation particulière, favoriser tel ou tel tempérament. Le tempérament mystique sera porté à souligner dans la foi l'aspect de *présence à* Dieu. Le mystique, c'est l'homme poussé par une tendance invincible à toujours dépasser les formules dogmatiques pour se donner à la pure présence de Dieu. C'est l'amoureux toujours plus avide d'intimité, de présence immédiate, contre laquelle ne viennent mettre obstacle aucun mot, aucune formule, aucun intermédiaire. Gravissant l'échelle de la nescience, son extase l'emporte vers Dieu lui-même. Il retient surtout, de l'acte de foi, l'aspect de tension vers Dieu. C'est pourquoi il est occupé sans cesse à nier les formules pour entrer plus avant dans la nuit de la foi, — non par mépris des représentations conceptuelles, ni parce qu'il les croit fausses, mais parce qu'il a le sens très vif de leur caractère inadéquat. Il préfère la nuit de la présence à la clarté des formules abstraites. Le mystique vit dans la pure affirmation de Dieu. Mais il ne peut aller jusqu'à méconnaître l'importance de la foi comme langage parlé, ni faire fi des déterminations du Credo, sous peine de tomber dans l'illuminisme. Il ne doit même pas se laisser aller au dédain d'un certain travail de la raison, nécessaire à une possession pleinement humaine de la foi. Le mystique est donc inséparable du théologien, dans la mesure où la foi s'enracine dans un langage humain.

Le théologien tient compte précisément de l'expression humaine de la foi, c'est-à-dire de son aspect représentatif. *Ce que* l'on peut déjà connaître de Dieu, voilà ce qu'il s'atta-

chera à scruter. Il cherchera à montrer comment ce que nous croyons de Dieu ne se trouve pas en contradiction avec ce que nous pouvons en savoir par la raison naturelle. Bref, il mettra la révélation en rapport avec les sciences humaines, afin de montrer les relations qui les unissent ; il s'efforcera même si possible de rendre compte de la foi par la raison. Cette activité de la raison théologique n'est pas étrangère à la foi. La croyance s'exprime en des paroles humaines ; et ces paroles, qu'on le veuille ou non, renvoient immédiatement à des réalités humaines, et à la façon dont la raison appréhende scientifiquement ces réalités humaines. Par exemple l'idée que je me fais d'une personne en Dieu dépend tout d'abord de l'idée que je me fais d'une personne humaine. C'est ainsi que tout renouvellement des sciences humaines entraîne un renouvellement, non pas de la foi même, mais de l'intelligence de la foi. Pour autant que la foi s'enracine dans un langage humain, elle *s'insère dans la problématique* que connaissent les sciences humaines et participe de ce fait à leur évolution. Le propre de la théologie est de poser et de résoudre les problèmes que suscite la foi au regard des sciences humaines. Mais on voit que, si une solution s'avère possible, une telle solution ne mettra jamais fin à la question que porte l'esprit sur Dieu. L'insatisfaction tient à la *nature* même de la foi, dans la mesure où elle fait intervenir la médiation d'un langage humain.

### III. LA VISION DE DIEU, TERME DE LA QUESTION HUMAINE

La foi ne met pas un terme à la question humaine. Elle n'est donc qu'une amorce. Mais, à la différence de l'interrogation philosophique, la foi est capable de prévoir son propre dépassement. Par son dynamisme même, le croyant se sait entraîné vers la vision de Dieu. Cette vision, annoncée par la foi, se donne comme un pur *face à face*. Non le face à face hostile où s'affrontent deux ennemis, mais celui où deux amis se découvrent l'un à l'autre pour leur joie commune. Ce face à face, par définition, abolira toute distance. En particulier, la vision supprimera la tension, encore éprouvée dans la foi, entre la *présence obscure* de Dieu et le *langage humain* qui

dénomme : dans la vision, la parole elle-même se fera présence, et la présence clarté. Dieu se donnera à découvert, immédiatement, et dans le visage de Dieu l'homme reconnaîtra enfin le fond de son être. Telle est l'affirmation de la foi, et la première tâche du théologien, c'est d'en comprendre la signification.

1) *L'homme vivant en ce monde ne peut voir Dieu*

La rencontre entre l'homme et Dieu, qui se produit dans la vision, est évidemment sans commune mesure avec les formes de rencontre dont nous avons l'expérience. Pourtant l'Ecriture, pour nous faire entrevoir la réalité de ce qui, de toute façon, nous surpasse, n'hésite pas à présenter nos rapports avec Dieu à travers la forme la plus haute des relations humaines. « Yahweh conversait avec Moïse face à face, *comme* un homme avec son ami » (*Ex.*, 33, 11). C'est donc que la situation du Bienheureux peut se laisser décrire à partir du dialogue qui se réalise dans l'intimité la plus pure. Il est nécessaire d'en dégager brièvement les éléments avant de les transposer, si possible, à l'absolu.

La première réflexion que soulève le texte biblique, c'est que le face à face ne pourra se produire que dans une rencontre avec Dieu *en personne,* en l'absence de tout intermédiaire. On peut certes trouver Dieu à travers les œuvres de sa création, comme on peut connaître quelque chose de l'artiste à travers les fruits de son art. Mais il ne s'agit pas alors d'une rencontre personnelle. Nécessairement l'œuvre s'échappe de l'intimité de l'artiste. Elle le dissimule autant qu'elle le découvre. Située entre l'auteur et son public, elle prêtera même à tous les malentendus. On aura beau chercher l'homme à travers ses ouvrages, on ne rencontrera jamais qu'un auteur. Un écrivain pourra sans doute rédiger ses mémoires, se livrer dans son journal, nul ne se méprendra sur les limites de sa sincérité. Entre le moment où l'écrivain se confie au papier, et celui où le lecteur en prend connaissance la situation de l'auteur a déjà changé, ses intentions se sont modifiées, le présent a transformé le passé, sans compter que le fait même d'écrire

refoule en arrière l'intimité de vie que l'on se proposait d'exposer. Et, de toute manière, il ne s'agit pas là d'une rencontre : il y manque la *présence.* Mais la présence elle-même ne suffit pas. Ecouter le conférencier en personne faire le récit de sa vie ne suffit pas à créer une rencontre : l'auditeur reste perdu dans une masse anonyme. Or l'Ecriture suggère autre chose. Elle nous parle d'une conversation seul à seul, d'une vision face à face, dans laquelle le témoin, distingué du milieu de la foule, est élevé à la dignité d'un interlocuteur. La rencontre suppose le *dialogue.* Il y a rencontre lorsque deux hommes, dans un échange de personne à personne, se livrent l'un à l'autre et confrontent les intentions de leur vie. Seule la confrontation permet de surmonter les limites de la subjectivité. C'est à ce prix seulement que la sincérité réciproque deviendra vérité de vie. Mais il est clair qu'on ne saurait se découvrir ainsi, sans péril, à quelqu'un d'indifférent, de fermé, voire d'hostile. On ne peut se livrer à fond qu'à un *alter ego,* capable d'épouser votre comportement, de telle sorte que chacun devienne, l'un pour l'autre, un élément de son destin. Telle sera, par comparaison, la vision de Dieu : une reconnaissance réciproque et librement consentie, entre l'homme et Dieu, dans la présence la plus immédiate. « Alors, dit saint Paul, je connaîtrai comme je suis connu ». A quelle condition et par quel moyen une telle reconnaissance est-elle possible ?

Eliminons tout de suite la connaissance sur Dieu acquise par réflexion sur le monde. Une telle connaissance ne répond pas aux conditions requises par la vision. Dans le cours des événements naturels, Dieu n'est jamais rencontré face à face. La présence de Dieu y est sans cesse côtoyée, mais l'homme n'y rencontre vraiment que son semblable. Or, ce que lui renvoie le visage de l'autre, ce n'est jamais le visage même de Dieu. Dieu reste Celui dont la Présence invisible enveloppe toute rencontre, ou Celui dont le silence rend perceptible toute parole, il n'est jamais Celui que l'on rencontre ni Celui à qui l'on parle. Le dialogue personnel supposerait que l'homme puisse vivre sa relation à Dieu de façon immédiate, seul à seul. Mais c'est impossible. Du fait qu'il atteint Dieu par la

médiation des créatures, ou par les autres, il ne trouve que le Créateur de tout ce qui se voit, se fait ou s'entreprend en ce monde. Il ne sait pas *qui est* Celui qui fait être toutes choses. Car l'effet créé ne saurait dévoiler toutes les virtualités de la Cause. Mais, d'autre part, la pleine compréhension de l'effet exige la connaissance de ce qu'est la Cause, en soi-même. Que l'intelligence humaine ne puisse effectivement atteindre à cette compréhension, ne signifie pas qu'elle en puisse réprimer le désir. C'est ce désir que rejoint en fait la Révélation, quand elle nous découvre les intentions de Dieu, sa vie intime, lesquelles, au regard de la raison, demeurent radicalement cachées.

Une première révélation de Dieu nous est donnée dans la foi. Cette révélation se fonde sur la Parole de Dieu. *Dieu nous parle.* Il s'adresse à nous par des mots empruntés au langage humain. Et ce langage, à la différence de toute autre chose créée, a le pouvoir mystérieux, non seulement de dévoiler les desseins de Dieu sur les hommes, mais encore de dire ce qu'Il est. Alors que les choses de la nature, qui manifestent à leur façon la présence du Créateur, doivent se faire oublier pour parler de Dieu, la parole révélée exprime Dieu du seul fait qu'elle existe comme parole : elle sort de Dieu et retourne à Dieu tout en se conservant. Ainsi, par son langage, la foi nous met en possession d'une connaissance vraie et certaine de Dieu.

Pourtant, et d'une manière paradoxale, la révélation demeure incomplète du seul fait qu'elle s'exprime dans un langage humain. Assurément, Dieu s'engage *personnellement* dans cette révélation : Dieu s'est fait homme pour parler le langage des hommes. Tous les éléments d'une véritable rencontre sont donc réalisés. Pourtant il ne s'agit pas encore d'une « vision » face à face. La rencontre reste imparfaite. Sans doute, nombre de récits de l'Ancien Testament semblent admettre la possibilité d'une vision de Dieu en cette vie terrestre. Adam, Abraham, Moïse et quelques autres ont « vu » Dieu face à face. Mais ces anthropomorphismes sont trop clairs pour donner le change. D'assez bonne heure, les écrivains sacrés éviteront de faire allusion à des contacts trop sensibles. On

interprétera les anciens textes : ainsi, Moïse n'aurait finalement vu Dieu que « de dos »... Il est d'ailleurs remarquable que les théophanies de l'Ancien Testament n'ont jamais lieu pour elles-mêmes — pour être contemplées —, mais pour la transmission d'un message. En fait elles lui servent de cadre. Si Dieu se manifeste, c'est pour parler. Il arrive même que la vision devienne suspecte quand elle contredit le contenu de la parole. C'est la vérité de la parole qui permet de la critiquer comme de l'interpréter. Ce qui reste de durable de l'événement transitoire de la vision, c'est donc la parole. « La parole est la maturité de l'esprit »[2]. Or la connaissance qu'engendre la parole, c'est la foi, autrement dit une connaissance qui exclut par principe l'évidence. Il y a dans le langage de la foi quelque chose d'impersonnel, qui n'arrive pas à définir concrètement nos rapports avec Dieu. Ce n'est pas *pour lui* que le prophète reçoit le message, c'est pour le transmettre à l'Eglise. Il s'ensuit une gêne, que ressentent beaucoup de chrétiens : ils voudraient des « révélations » personnelles qui les rassurent sur leur propre sort. Mais nous ne connaîtrons notre destin réel que dans la vision de Dieu. Pour le moment, il n'y a point d'autre révélation que celle de la foi. Le Nouveau Testament apporte à ce sujet des précisions définitives. « Nous marchons dans la foi, et non dans la réalité vue », écrit saint Paul (*2 Cor.*, 5, 7). Et saint Jean lui fait écho : « Nul n'a vu Dieu » : il faut s'en remettre au Christ. Quant à la vision de Dieu, elle est à rejeter dans une autre vie.

2) *Une rencontre à nulle autre pareille*

Comment comprendre cette révélation dernière qu'apporte la vision ? N'est-elle pas illusoire et, pour tout dire, inhumaine ? En rêvant d'une rencontre au-delà du langage, ne cède-t-on pas au mirage d'une transparence absolue qui détruirait l'essence même de la rencontre ? Celle-ci n'a-t-elle pas besoin, par définition, comme on l'a dit, de l'ombre d'une différence ? En fait l'exigence d'une vision de Dieu tient ici à la nature

---

2. A. NEHER, *L'essence du prophétisme*, p. 110.

même de l'objet contemplé. Une rencontre parfaite avec Dieu ne peut survenir qu'au delà du langage, dans un face à face immédiat. Et il faut souligner maintenant ce que cette rencontre a d'irréductible avec toute autre rencontre, car les comparaisons ne sont plus de mise. Nous entrons en effet dans une dimension inconnue de nos rapports humains.

Une transparence absolue, dans le jeu des rapports humains, serait illusoire. L'expression humaine, quand elle manifeste les choses de l'homme, emporte sa propre évidence. Nous le savons par expérience : il suffit par exemple qu'un homme avoue et témoigne, par des actes, l'admiration ou l'amour qui lui tiennent le cœur, pour que ceux-ci deviennent immédiatement perceptibles par autrui. Tout autre mode d'expression serait superflu — dirait trop. Supposer le contraire, c'est considérer l'aveu et les gestes de l'amitié comme des signes extérieurs et conventionnels d'une réalité intérieure qui seule importe : l'acte immatériel de l'esprit. Mais c'est alors oublier qu'un amour purement spirituel ne serait plus un amour humain. Celui-ci comporte, à titre d'éléments nécessaires à son engagement concret, une affectivité, une expression parlée et sensible, une volonté de servir. Envisagées ainsi dans une perspective pleinement humaine, les plus humbles manifestations de l'amour ne représentent plus les signes extrinsèques et facultatifs de la réalité même de l'amour, ils en constituent les conditions nécessaires d'existence, ils font corps avec elle : bref, ils en sont les preuves — à la fois signes et réalité même de l'amour. En eux, celui-ci devient donc objet d'une véritable *expérience*. Certes l'évidence propre à cette expérience n'est-elle pas absolument transparente. Mais c'est ce qui fait justement son authenticité. L'amour humain demeure une réalité plus ou moins ambivalente, qui exige à chaque pas une nouvelle interprétation, et qui, par suite, laissera à certains moments place au doute. Mais l'ombre propre à cette évidence ne résulte pas de la faiblesse des signes, elle résulte de la réalité même en question. On ne peut exiger d'une réalité ou d'un comportement plus d'évidence qu'ils n'en recèlent. Or l'amour humain enferme nécessairement, du fait de son immergence dans le

sensible, une opacité qui le rend relativement imperméable, aussi bien à celui qui l'éprouve qu'à celui qui en est l'objet. Cette opacité affecte nécessairement l'expérience. C'est la transparence qui serait illusoire.

Mais elle ne l'est plus quand elle rayonne de l'Amour pur et sans ombre. Celui qui est la Clarté même exige d'être connu dans l'évidence la plus totale, si la connaissance doit être parfaite. Or, si le langage est adapté aux intentions humaines qu'il exprime, il ne l'est plus quand on le charge d'exprimer Dieu Lui-même. Même le langage de la foi reste déficient et inadéquat par rapport à son Objet. La raison en est que Dieu transcende non seulement toute réalité sensible, mais encore toute réalité créée et par conséquent tout langage modelé sur les apparences de ce monde. Entre le Créateur et la créature, la dissemblance est toujours plus forte que la ressemblance. Le langage humain peut nous rendre concret un comportement humain qui, de soi, englobe précisément sa manifestation charnelle ; il est inapte à nous rendre présent Celui qui, par nature, transcende toute réalité concrète. Par rapport à Dieu, la prédication de l'apôtre, l'enseignement de l'Eglise, demeurent toujours plus ou moins étrangers, extrinsèques. Signe vrai, mais signe qui n'est pas la réalité même de la présence, le langage de la foi témoigne, il ne fait pas voir ce qu'il signifie. Il ne peut qu'aiguiser le désir de la vision.

L'homme est *lui-même* dans son langage. Dieu n'est pas *Lui-même* dans le langage. Connaître Dieu par cette langue des hommes dont Il use lui-même pour se faire connaître, c'est encore le connaître par « autre chose » que lui. Dieu n'est son propre Sens, à l'état d'évidence, que dans la Parole incréée. Seule cette Parole unique, parlant elle-même par elle-même, assure la rencontre face à face avec Dieu et répond aux conditions posées par les affirmations de la foi. S'il existe dans l'intelligence humaine le désir de voir Dieu, ce désir ne peut être comblé que par la suppression de tout intermédiaire, par conséquent de tout langage, image et concept, bref de toute expression créée. S'il est vrai déjà que le mystique doive se mettre dans un profond silence pour entendre le langage de

Dieu, à plus forte raison le Bienheureux. Pour exprimer ce qu'il voit, comme il le voit, le Bienheureux ne dispose que de la parole même de Dieu. Aucun commentaire ne peut être ajouté à Celui qui est le Sens absolu. Aucune signification humaine ne peut être donnée à Celui qui détient le Sens de toutes choses, de toute action et destin des hommes. En se projetant vers Dieu, l'âme s'enlève radicalement tout pouvoir d'exprimer mieux ce que Dieu dit de lui-même. Le langage humain est aboli. Le vœu du mystique s'applique ici à la lettre : « Le Père ne dit qu'une parole, à savoir son Fils, et dans un silence éternel il la dit toujours : l'âme aussi doit l'entendre en silence » (Saint Jean de la Croix). Dans son langage plus ferme encore, le théologien énonce la même vérité : si Dieu s'offre à la vision, c'est que nécessairement l'essence divine est à la fois ce qu'on voit et ce par quoi l'on voit, en l'absence de toute idée reçue.

Précisons enfin que cette vision ne sera pas un spectacle. Elle constituera une véritable reconnaissance. Non seulement l'homme verra l'objet suprême de son attente, mais, par l'achèvement même de son désir, il se verra dans la partie la plus incommunicable de son être. « Mes bien-aimés », écrit saint Jean, « dès maintenant nous *sommes* enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été *manifesté*. Mais nous savons que, lors de cette manifestation, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (*1 Jean*, 3, 2). La reconnaissance sera parfaite.

On pourrait se demander, il est vrai, si la rencontre immédiate avec Dieu ne fait pas éclater les limites de la conscience humaine. Le contact avec l'absolu ne serait-il pas la mort de la conscience ? Peut-on voir Dieu sans mourir, demandaient avec crainte les sages de l'Ancien Testament. La question n'est pas vaine. Elle nous oblige à souligner une dernière fois la marge irréductible qui sépare le face à face avec Dieu de toute autre rencontre. La vision de Dieu suppose la présence immédiate de Dieu au sein de l'esprit créé. Une telle proximité n'aurait aucun sens s'il s'agissait d'un autre que Dieu. Un Moi particulier ne peut exister comme tel dans un autre Moi

particulier. Leur particularité même s'y oppose. Jamais la situation occupée par l'un ne peut recouvrir la situation occupée par l'autre. On a dit plus haut comment l'altérité était la condition même de la rencontre. Il n'y a de rencontre qu'entre deux solitudes.

Mais précisément Dieu n'est pas « Autre » que l'homme selon quelque mode humain. L'Infini n'a pas de situation. Il n'a pas de particularité susceptible de le différencier, de telle sorte qu'il deviendrait parmi les hommes un Etranger. Etant sans limites, il remplit tout, il est présent partout : rien ne l'empêche par conséquent d'approcher les hommes dans une inimaginable proximité et, si l'on peut dire, de s'en distinguer par l'excès même de son intimité. Bref, si les parties du tout s'excluent entre elles, elles ne peuvent s'exclure de la Totalité. Faut-il une image ? Immergeons au milieu de l'océan deux verres : chacun se remplit aussitôt d'un certain volume d'eau qui n'est pas celui que contient l'autre, et sur ce point ils s'excluent ; et pourtant ils communiquent dans la totalité, du fait que chacun est présent à l'immensité de la mer qui, précisément parce qu'elle déborde leurs limites, les englobe sans être contenue par eux.

L'image sans doute est grossière, mais assez claire pourtant pour amener une dernière précision. Le fait que l'esprit soit immédiatement présent à Dieu dans la vision, ne signifie pas qu'il Le contienne ni Le com-prenne. Dieu est incompréhensible par l'esprit, infiniment plus que l'océan ne l'est par le verre qu'il emplit. En aucune façon la vision ne fera disparaître le sentiment de l'incompréhensibilité de Dieu. Au contraire, elle ne fera que l'accroître. Plus l'Infini se fera proche, plus la limite deviendra apparente. L'homme qui de nos jours attend sa libération de l'espace, ne sait-il pas mieux qu'aucun de ses devanciers combien son habitacle terrestre est restreint ? Ainsi de l'âme en état de vision : jamais elle n'aura été plus ancrée dans sa finitude ; mais jamais non plus, en s'ouvrant sur l'Infini, elle n'en aura mieux senti le pouvoir libérateur.

François-Marie GENUYT, o. p.

*Connaissance et communion :*

# LA VISION DE DIEU EN ORIENT ORTHODOXE

## *Quelques textes de Grégoire Palamas (1296-1359)*

*Il nous a semblé difficile de consacrer ce numéro de* Lumière et Vie *au thème de la Vision de Dieu sans attirer l'attention de nos lecteurs sur la tradition spirituelle de l'Orient chrétien.* Le P. Jean MEYENDORFF, *qui a récemment consacré plusieurs études à Grégoire Palamas, a accepté de choisir pour nous et d'annoter quelques textes particulièrement représentatifs d'un théologien byzantin que l'Eglise orthodoxe a canonisé et qui y possède une autorité particulière. Ces textes sont tirés des neuf* Triades pour la Défense des saints hésychastes, *que Palamas dirigea contre le philosophe calabrais Barlaam, et qui ont été publiées par le P. Meyendorff dans le* Spicilegium Sacrum Lovaniense, *fasc.* 30-31, *Louvain,* 1959. *Nos références renvoient à cette édition.*

*Grégoire Palamas fut avant tout un théologien de la communion à Dieu, une communion accessible et réelle dès ici-bas, et s'il eut à défendre cette réalité avec des expressions et des concepts qui, en Occident, suscitent des réserves, il a toujours voulu rester fidèle à la grande tradition des Pères grecs et c'est à ce titre qu'il est vénéré par l'Eglise orthodoxe. En tout cas, c'est grâce au triomphe de la tradition spirituelle dont il était le porte-parole que la sainteté traditionnelle de l'Orient chrétien resta vivante dans l'Eglise orthodoxe et connut, à une époque toute récente encore, de grands renouveaux. Le nom de saint Séraphin de Sarov et celui des startsi russes du XIX*^e^ *siècle en sont les meilleurs témoignages*[1].

---

1. Sur Palamas, sa pensée et toute la tradition mystique de l'Orient chrétien, on consultera aussi J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas,* Paris, Ed. du Seuil, 1959, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (Coll. Maîtres spirituels), Paris, Ed. du Seuil, 1959.

*Dieu, invisible par nature, devient visible par la grâce*

Personne, homme ou ange, n'a vu Dieu (*Jean,* 1, 18) et ne le verra jamais dans la mesure où il ne voit que par ses sens ou son intelligence, en tant qu'ange ou en tant qu'homme. Au contraire, celui qui est devenu Esprit et qui voit en Esprit, comment ne contemplerait-il pas ce qui est semblable à son mode de contemplation, selon les paroles des théologiens[2] ? Cependant, dans la vision spirituelle elle-même, la lumière transcendante de Dieu n'en apparaît que plus complètement cachée. Quel être créé pourrait, en effet, recevoir toute la puissance infiniment puissante de l'Esprit, afin de voir par elle la totalité de Dieu ?... Lorsque toute puissance cognitive a cessé son activité, Dieu, par la puissance de l'Esprit, devient visible aux saints, uni et contemplé comme Dieu par des dieux. En participant au Meilleur, ils se trouvent, en effet, transformés dans le Meilleur et, pour parler comme le prophète, ils *changent de force* (*Isaïe,* 40, 31) et cessent toute activité de l'âme et du corps ; seule cette lumière apparaît alors en eux et ils ne voient qu'elle, car leurs propriétés naturelles se trouvent dépassées par la surabondance de gloire, *afin que,* selon l'Apôtre, *Dieu soit tout en tous* (*1 Cor.,* 15, 28). Tr. II, 3, 31-32, p. 448-450.

Dieu n'est pas seulement au-dessus de la connaissance, mais au-dessus de l'inconnaissance ; sa révélation elle-même est aussi réellement un mystère, le plus divin et le plus extraordinaire, puisque les apparitions divines, même là où elles sont symboliques, restent inconnaissables dans leur transcendance. Elles apparaissent, en effet, suivant une loi qui n'est ni celle de la nature divine, ni celle de la nature humaine — pour ainsi dire : pour nous et au-dessus de nous — de sorte qu'il n'y a pas de nom qui puisse proprement les exprimer. Et Celui qui, à la question de Manoah : *Quel est ton Nom ?* répondit : *Il est merveilleux* (*Juges,* 13, 17-18), l'a bien montré. Tr. I, 3, 4, p. 114.

---

2. Référence à saint GRÉGOIRE DE NYSSE, *Eloge d'Etienne* et saint BASILE, *Comm. sur le Psaume 48,* P. G., 29, 449 C.

*La lumière : organe et objet de la vision*

L'union avec la lumière est-elle autre chose qu'une vision ? Et puisqu'elle s'accomplit avec l'arrêt de l'activité intellectuelle, comment s'accomplirait-elle, sinon par l'Esprit ? Car c'est dans la lumière qu'apparaît la lumière et c'est dans une lumière semblable que se trouve la faculté visuelle ; puisque cette faculté n'a d'autre moyen d'agir, ayant quitté tous les autres êtres, c'est qu'elle devient elle-même tout entière lumière et s'assimile à ce qu'elle voit ; elle s'y unit sans mélange, étant lumière. Si elle se regarde elle-même, elle voit la lumière ; si elle regarde l'objet de sa vision, c'est aussi de la lumière ; et si elle regarde le moyen qu'elle emploie pour voir, c'est là encore de la lumière ; c'est cela l'union : que tout cela soit un, de sorte que celui qui voit n'en puisse distinguer ni le moyen, ni le but, ni l'essence, mais qu'il ait seulement conscience d'être lumière et de voir une lumière distincte de toute créature. Tr. II, 3, 36, p. 458-460.

*Lumière et Corps du Christ*

Si quelqu'un prétendait voir la lumière pure en dehors de l'Esprit Saint, vous auriez raison de vous opposer à lui et de lui dire : *Comment pourrait-on voir l'Invisible ?* Mais si un homme rejette l'esprit du monde... et s'il se surpasse lui-même et reçoit en lui-même *l'Esprit qui vient de Dieu et qui connaît les choses de Dieu comme l'esprit de l'homme connaît ce qui est dans l'homme* (*1 Cor.*, 2, 11), s'il reçoit cet Esprit, suivant la prédication du grand Paul, *afin de connaître les choses que Dieu lui a données mystiquement par sa grâce* (*1 Cor.*, 2, 12) et *que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues et qui ne sont point montées au cœur de l'homme* (*1 Cor.*, 2, 9), comment cet homme ne verrait-il pas par l'Esprit la lumière invisible ? Comment cette lumière ne resterait-elle pas de son côté invisible, inaudible et incompréhensible, bien qu'elle soit l'objet de la vision ? Car ceux qui regardent voient ce que *l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu et ce qui n'est point monté au cœur de l'homme !* Ces hommes, en effet, reçoivent des yeux spirituels et *possèdent l'Esprit du Christ*

(*1 Cor.*, 2, 16) : ils peuvent ainsi voir l'Invisible et penser l'Incompréhensible, car il n'est pas invisible à lui-même, mais à ceux qui conçoivent et voient avec des yeux et des pensées créés et naturels. Quant à ceux auxquels Dieu s'est adapté comme un membre qui les dirige, comment ne leur communiquerait-il pas d'une manière évidente la contemplation de sa grâce ? Tr. I, 3, 16, p. 142-144.

*Le Christ, centre de l'Histoire*

Dieu a préfiguré le jaillissement de cette lumière aux hommes, en envoyant pendant quarante ans la manne du ciel. Le Christ l'a accompli, en envoyant l'illumination de l'Esprit à ceux qui croient fermement en lui et qui rendent leur foi manifeste par leurs œuvres, en leur proposant son Corps illuminateur en nourriture ; et ce dernier est un gage de la mystérieuse communion à Jésus encore à venir... La vision révélée aux apôtres sur le Thabor n'était pas une lumière symbolique qui apparaît, puis disparaît. Elle possède, en effet, la valeur de la seconde venue du Christ qui est à venir : cette même lumière illuminera éternellement ceux qui en seront dignes au siècle sans fin, comme le dit le divin Denys[3]. C'est pourquoi le grand Basile en parle comme du prélude de cette seconde venue[4]. Et le Seigneur, dans les Evangiles, l'appelle *Royaume de Dieu*[5]. Tr. I, 3, 26-27, p. 164-166.

*Communion sacramentelle*

Puisque le Fils de Dieu, dans son incomparable amour pour les hommes, ne s'est pas borné à unir son hypostase divine à notre nature, en endossant un corps animé et une

---

3. Ps.-Denys l'Aréopagite, *Noms divins*, I, 4, P.G., 3, 592 C.
4. *Homélie* 40, 6, P. G., 36, 365 C.
5. *Matth.*, 16, 28 ; *Marc*, 9, 1 ; *Luc*, 9, 27. L'interprétation de ces versets comme se rapportant à la transfiguration, anticipation du Royaume eschatologique, est traditionnelle chez les Pères de l'Eglise (voir notamment Chrysostome, *Homélies sur Matthieu*, lvi, 1, P.G., 58, 549).

âme douée d'intelligence[6], pour *apparaître sur terre et vivre avec les hommes*[7], mais puisqu'il s'unit, ô miracle d'une incomparable surabondance, aux hypostases humaines elles-mêmes[8], en se confondant lui-même avec chacun des fidèles par la communion à son saint Corps, puisqu'il devient un seul Corps avec nous (cf. *Eph.*, 3, 6) et fait de nous un temple de la Divinité tout entière — car dans le Corps même du Christ *habite corporellement toute la plénitude de la Divinité* (*Col.*, 2, 9) —, comment n'illuminerait-il pas ceux qui communient dignement au rayon divin de son Corps qui est en nous, en éclairant leur âme, comme il illumina les corps mêmes des disciples sur le Thabor ? Car alors ce Corps, source de la lumière de la grâce, n'était pas encore uni à nos corps ; il illuminait du dehors ceux qui en approchaient dignement et envoyait l'illumination à l'âme par l'intermédiaire des yeux sensibles ; mais aujourd'hui, puisqu'il est confondu avec nous et existe en nous, il illumine l'âme de l'intérieur. Tr. I, 3, 38, p .192.

*Dépassement du platonisme :*
*la rédemption accordée à l'homme tout entier, âme et corps*

Ceux qui ont élevé leur esprit vers Dieu et exalté leur âme par la passion de Dieu voient leur chair se transformer, s'élever également, partager la divine communion, devenir, elle aussi, un domaine et une maison de Dieu, car elle n'est plus le siège de l'inimitié à l'égard de Dieu et ne possède plus de désirs contraires à l'Esprit. Tr. I, 2, 9, p. 92.

Pourquoi ne recevrions-nous pas pieusement les signes de la joie divine selon l'Esprit, signes manifestés par les sens défaillants du corps ? N'est-ce pas la raison pour laquelle le Seigneur dit que *les affligés seront bienheureux et qu'ils seront*

---

6. Terminologie traditionnelle dirigée contre l'apollinarisme.
7. *Baruch*, 3, 38 ; texte souvent utilisé dans la liturgie byzantine (voir, par exemple, le *Theotokion* des vêpres du samedi, 4me ton plagal et l'*irmos* de la 9e ode du *Canon* du 6 août).
8. Noter ici la distinction entre l'« union hypostatique » en Jésus-Christ et l'union par la grâce de nos hypostases avec Dieu. Cette seconde union appartient au domaine sacramentel.

*consolés* (*Matth.,* 5, 4), c'est-à-dire qu'ils recevront la joie, fruit de l'Esprit ? Mais le corps participe, lui aussi, de diverses manières à cette consolation ; ceux qui en ont eu l'expérience le savent ; et, d'autre part, les mœurs salutaires de ces derniers, leurs larmes douces, leur conversation pleine de charismes avec ceux qui viennent les voir le manifestent même à ceux qui les regardent de l'extérieur, comme il est dit dans le *Cantique : Du miel d'abeille coule de ta bouche, ô fiancée* (4, 11). L'âme, en effet, n'est pas seule à recevoir le gage des biens à venir : le corps le reçoit aussi, lui qui dans ce but parcourt avec elle la course de l'Evangile. Celui qui ne dit pas cela nie également la vie corporelle dans le siècle à venir. Et s'il est vrai que le corps participera un jour à ces biens mystérieux, maintenant aussi, il peut y participer conformément à sa nature, lorsque Dieu donne la grâce à l'esprit. Pour cette raison, nous disons que ces grâces sont reçues par les sens, mais nous ajoutons *par les sens intellectuels,* parce qu'elles transcendent les sens naturels, parce que l'intelligence les reçoit en premier lieu, parce que notre intelligence s'élève vers la première Intelligence et y participe divinement, dans la mesure du possible, en se transformant elle-même et en transformant par là-même le corps qui lui est attaché pour le rendre plus divin, en montrant et en figurant ainsi l'absolution de la chair par l'Esprit dans le siècle à venir. Tr. I, 3, 33, p. 180-182.

*La foi*

Je considère que notre sainte foi est aussi, d'une certaine façon, une vision de notre cœur qui dépasse toute sensation et toute intellection, car elle transcende toutes les facultés intellectuelles de notre âme. J'appelle ici « foi » non pas la confession orthodoxe, mais le fait de demeurer inébranlablement fidèle à cette confession et aux promesses de Dieu. Comment, en effet, voyons-nous par elle ce qui nous est promis pour ce siècle sans fin qui est à venir ? Par les sens ? Mais la foi est *une ferme assurance des choses que l'on espère* (*Hébr.,* 11, 1), et il n'y a aucun moyen de voir par les sens ce qui est à venir et ce que l'on espère ; c'est pourquoi, l'apôtre a ajouté : *Une*

*démonstration des choses qu'on ne voit pas* (ibid.). N'y a-t-il pas quelque faculté intellectuelle pour voir les choses que l'on espère ? Mais comment y en aurait-il une, *puisqu'elles ne sont jamais montées au cœur de l'homme* (*1 Cor.*, 2, 9) ? Quoi donc, nous ne voyons donc pas par la foi les choses qui nous ont été promises par Dieu, puisqu'elles transcendent toute activité sensible et intellectuelle ? Mais tous ceux qui, depuis le commencement des siècles, ont recherché par leurs œuvres la patrie céleste sont morts, selon l'apôtre, *sans obtenir ce qui leur était promis* (*Hébr.*, 11, 39), mais l'ont vu et salué de loin. Il existe donc une vision et une intellection du cœur qui dépassent toutes les activités intellectuelles. Tr. II, 3, 40, p. 468.

*Transfiguration de l'homme et participation à la vie divine*

*Dieu tout entier vient habiter dans l'être tout entier de ceux qui en sont dignes* et les saints tout entiers habitent avec leur être tout entier, en Dieu tout entier, en se saisissant de Dieu tout entier et en ne recevant pas d'autre récompense pour l'ascension qu'ils ont accomplie pour monter vers lui, que Dieu seul ; *il s'attache à eux, comme l'âme est attachée au corps, comme à ses propres membres*[9], et il juge bon de demeurer dans ce corps par l'adoption hypostasiée, selon le don et la grâce du Saint-Esprit. Donc, lorsque tu entendras dire que Dieu demeure en nous par la pratique des vertus ou que nous le voyons s'établir en nous par la mémoire[10], ne crois pas que la déification s'identifie simplement avec la possession de ces vertus ; elle réside dans l'éclat et la grâce de Dieu qui viennent par les vertus. Tr. III, 1, 27, p. 608.

Le don déifiant de l'Esprit est une mystérieuse lumière et transforme en lumière ceux qui reçoivent sa richesse ; il ne les remplit pas seulement de lumière éternelle, mais il leur accorde une connaissance et une vie qui convient à Dieu. Ainsi

---

9. Saint MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, P. G., 91, 1088 BC ; cf. 1320 B.

10. Cf. saint BASILE, *Epist.*, I, 4, P. G., 32, 229 B.

Paul, selon le divin Maxime, ne vivait plus d'une vie créée, mais d'*une vie éternelle qui appartenait à Celui qui était venu habiter en lui*[11]. Ainsi, les prophètes ont contemplé l'avenir comme un présent. Tr. III, 1, 35, p. 626-628.

### *Anticipation eschatologique*

Les disciples choisis, comme tu entends l'Eglise le chanter... virent au Thabor la beauté essentielle et éternelle de Dieu[12], non pas la gloire que Dieu retire des créatures,... mais l'éclat supralumineux lui-même de la Beauté de l'Archétype[13], l'invisible vision elle-même de la parure divine qui déifie l'homme et le rend digne de relations personnelles avec Dieu, le Royaume même de Dieu, éternel et sans fin, la lumière elle-même, supra-intelligible et inabordable, la lumière céleste, infinie, intemporelle, éternelle, la lumière qui fait jaillir l'incorruptibilité, la lumière qui déifie ceux qui la contemplent ; ils virent, en effet, la grâce même de l'Esprit venir plus tard habiter en eux ; car il n'y a qu'une grâce du Père, du Fils et de l'Esprit, et ils la virent avec leurs yeux corporels qui furent ouverts pour qu'ils puissent voir, eux qui étaient aveugles, selon le divin Jean de Damas[14], et contempler cette lumière incréée qui, dans le siècle à venir, sera sans cesse visible aux seuls saints. Tr. III, 3, 9, p. 710-712.

---

11. Saint MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, P. G., 91, 1144 C ; cf. *Gal.*, 2, 20.

12. *Cathisme* après le *polyéléon* aux matines du 6 août.

13. Troisième *stichère* de la *lité* aux vêpres du 6 août.

14. *Homélie sur la Transfiguration*, 12, P.G., 96, 564 C.

# LE CIEL

*De l'imagerie matérialiste au mystère chrétien*

S'il faut en croire une enquête récente de l'Institut Français d'Opinion Publique portant sur les jeunes de 18 à 30 ans, 55 % de ceux-ci pensent que « quelque chose survit après la mort » ; 38 % déclarent que cet au-delà prend la forme d'un paradis, d'un purgatoire ou d'un enfer. Le fait de savoir combien de ces 38 % professent avec exactitude la foi de l'Eglise touchant ces réalités de l'au-delà, demeurait hors des prises de la dite enquête. On peut imaginer l'amenuisement du pourcentage...

Quelle que soit leur valeur représentative réelle, de telles estimations chiffrées mettent l'esprit des catéchètes et prédicateurs en éveil.

« Celui qui croyait au Ciel... Celui qui n'y croyait pas ». De quel ciel est-il question ? Le chrétien ne peut se définir : celui qui croit en un au-delà. Il est sain de vouloir y regarder de plus près.

## I

### REPRÉSENTATIONS ET ATTITUDES DE L'HOMME D'AUJOURD'HUI

Relativement à la perspective d'une vie céleste, de quelles idées se nourrissent le plus volontiers nos contemporains et en quel sens s'affirment leurs réactions ? Il y a lieu de discerner les courants de refus et les équivoques de la croyance — en observant toutefois que cette division, commode pour l'ana-

lyse, ne correspond pas nécessairement, sur le plan des hommes, à deux catégories tranchées : dans la vie de chaque croyant passent des tentations de rejet et d'oubli, et les refus de l'athéisme sont fréquemment engendrés par de caricaturales représentations religieuses.

## 1. *Les courants de refus*

> « Je vous en conjure, ô mes frères, demeurez fidèles à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérances supra-terrestres. Sciemment ou non, ce sont des empoisonneurs. Ce sont des contempteurs de la vie, des moribonds, des intoxiqués dont la terre est lasse : qu'ils périssent donc ! Blasphémer Dieu était jadis le pire des blasphèmes, mais Dieu est mort et morts avec lui ces blasphémateurs. Désormais le crime le plus affreux, c'est de blasphémer la terre et d'accorder plus de prix aux entrailles de l'insondable qu'au sens de la terre »[1].

Au nom de la fidélité à l'homme et à cette terre — à l'image nouvelle qu'on s'en donne — l'espérance en l'au-delà est aujourd'hui frappée de suspicion. C'est là une caractéristique de la conscience moderne.

*Le procès de l'illusion religieuse* a été inflexiblement conduit par les promoteurs de l'athéisme massif de notre temps. L'orientation de la pensée et des efforts vers « l'autre vie » se voit accusée de dévaloriser la vie présente. Les grandiloquences nietzschéennes ont cédé la place à une assurance tranquille qui fait l'économie des apostrophes blasphématoires et crispées. On ne s'emporte plus guère, ou rarement, contre les ravages de la foi en l'au-delà ; simplement on n'éprouve plus le besoin d'un tel recours jugé illusoire — et de cet « opium » — pour affronter en homme la dureté, voire l'absurdité, de l'existence. Le « saint athée » de Camus, le nouveau type de « juste » sans Dieu repousse calmement les explications et les thérapeutiques empruntées à la vision d'un au-delà compensateur. Il s'agit de faire face, avec grandeur et lucidité,

---

1. F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Aubier, collection bilingue, 1954, p. 53.

à la souffrance, au destin, à la mort. Irrecevable toute conception religieuse qui tend, par ses « consolations », à chloroformer les énergies de l'homme engagé dans le combat de la vie[2].

*Un culte matérialiste de l'efficacité* caractérise notre monde en voie de transformation accélérée, tant dans les domaines scientifique et technique que dans celui des structures sociales et internationales. Ce qui fait difficulté pour le sens de la vie éternelle, c'est la conviction latente que la pensée de cette dernière tend à distraire l'homme de ses tâches temporelles, l'induit à déserter l'œuvre commune de l'édification d'un monde terrestre plus habitable. Cette façon de voir n'est pas le fait du seul marxisme ; dans celui-ci, toutefois, l'accent sera mis sur l'image d'une humanité maintenue en tutelle, en face des injustices, par les dogmes de l'au-delà, « aliénée » de sa capacité fondamentale de révolte par l'espérance chrétienne et la fallacieuse résignation qu'elle paraît secréter[3].

Dans le même temps, des courants de pensée *exaltent la liberté créatrice* et récusent l'existence, pour l'homme et l'uni-

---

2. « J'envisage la disparition des religions, au moment où l'homme n'aura plus à espérer d'être heureux dans un autre monde, ayant le bonheur sur la terre... Comme l'idée du bonheur est indispensable à l'homme, si l'homme ne l'entrevoit pas sur la terre, il la place dans une vie postérieure. La religion, pour moi, c'est une faiblesse, c'est le refus de voir les choses en face... (Témoignage d'une très jeune mère de famille, dans G. HOURDIN, *La nouvelle vague croit-elle en Dieu ?* Ed. du Cerf, 1959, p. 53).

3. Dans une émission consacrée, le Vendredi-Saint de l'année dernière, aux fêtes de Pâques, Radio-Moscou déclarait :

« La croyance à l'immortalité de l'âme et à la félicité éternelle, prêchée avec tant d'insistance pendant les fêtes de Pâques porte un préjudice immense aux travailleurs.

Il est vrai que cette croyance est un réconfort pour les fidèles, mais, en les consolant, elle sape leur énergie et les empêche d'utiliser toutes leurs forces dans la lutte pour améliorer leur sort dans la vie terrestre, seule réelle.

L'humilité et la résignation, qui font également l'objet de tant de prêches à l'occasion de Pâques, sont également nuisibles, car elles empêchent le fidèle de croire à sa force et à sa détermination et le privent de sa dignité ».

vers, de toute finalité objective imposée de l'extérieur par un ordre quelconque des essences. Négation de tout système des valeurs qui serait inscrit dans un ciel immuable : le devenir et sa signification sont tributaires de la seule liberté, laquelle crée littéralement ses valeurs. Ce règne de la subjectivité implique un refus de croire que la vie individuelle a une orientation préétablie ; la même intention de lucidité — qui prétend remplacer la fidélité et l'espérance — s'applique à l'histoire collective.

> « Plus de sage nourrice qui se penche sur toi du haut de l'Olympe... Il n'y a plus rien au ciel, ni bien, ni mal, ni personne pour me donner des ordres, car je suis un homme, Jupiter, et chaque homme doit inventer son chemin »[4].

Pas de fin dernière posée comme un absolu normatif à l'horizon de la vie personnelle et de l'histoire. La liberté créatrice des valeurs est à elle-même sa propre fin, et le seul objectif qu'elle se reconnaisse réside dans l'idéal d'une certaine forme de « sincérité » vécue dans l'action du moment. Agir en vue d'un « ciel » pris comme fin dernière n'a plus de sens.

On notera que la mentalité propagée par le marxisme comporte, elle du moins, un certain sens du primat de la fin à poursuivre. Et il convient de relever *ce développement d'une sorte d'eschatologie purement terrestre.* Plus généralement, la catégorie « historique » s'impose toujours davantage à la conscience contemporaine. Dans tous les domaines (constitution des êtres vivants, des sociétés, des éléments du cosmos...) on pense en termes d'évolution ; les hommes se savent de plus en plus clairement en marche vers un destin collectif pour le meilleur ou pour le pire. Mais cet enthousiasme ou ce catastrophisme sont, de soi, païens : pour beaucoup, nulle place n'y est accordée à une intervention transcendante de Dieu, au Retour du Christ, à la fécondation de l'Esprit venant « renouveler la face de la terre ». Et le marxisme a systématisé et répandu une conception du devenir se présentant de nos jours comme une véritable « eschatologie », une vision des fins der-

---

4. J.-P. SARTRE, *Les Mouches.*

nières, un messianisme strictement terrestre et horizontal, aussi bien dans le domaine de la vie sociale que dans celui des entreprises techniques. C'est par le seul jeu dialectique des forces en présence, par le seul combat du « Maître et de l'Esclave » qu'adviendront — selon le schéma marxiste — les « cieux nouveaux et la terre nouvelle ». Notre civilisation connaît, comme jamais jusqu'ici dans l'histoire, la tentation très forte d'absolutiser le progrès technique, scientifique et social, de vouloir la prospérité pour elle-même comme une fin dernière.

### 2. *Les équivoques de la croyance*

« Ceux qui croient au ciel » seraient-ils indemnes de toute carence et à l'abri de toute critique ? Au chrétien averti il apparaîtra que sa foi est souvent, sur le point qui nous occupe, menacée par de multiples encombrements parasitaires. Tous les appels au sentiment eschatologique ne sont pas également purs et bien des contaminations inavouées s'y révèlent à l'analyse.

Il faut se le dire, par exemple, devant *le phénomène des « sectes »* dont on sait que beaucoup d'entre elles font grand cas de la proclamation eschatologique. On y rencontre, sous des formes variées et parfois étranges, l'annonce du retour du Christ, ou d'un règne de l'Esprit, ou de la fin des temps ; le vieux rêve millénariste retrouve une singulière audience... Dans certaines régions les couches populaires sont largement touchées par le prosélytisme tenace des sectes. Leurs fidèles iraient-ils donc y chercher une chaleur communautaire et la satisfaction de leur besoin d'espérance que, par notre faute, nos assemblées liturgiques et notre catéchèse ne leur offriraient pas ? La question doit être posée[5].

Mais également celle de savoir quelle valeur proprement religieuse il convient d'attacher à cet attrait pour l'au-delà. Il ne s'agit pas seulement, en cet examen, des membres de

---

5. Renvoyons à H.-Ch. CHÉRY, o. p., *L'offensive des sectes*, 3me éd., Ed. du Cerf, 1959, p. 410-411.

sectes marginales et aberrantes, mais de nous tous, chrétiens soucieux de communier à la foi de l'unique Eglise. Quelle est la santé de notre foi ?

*La peur et le besoin naturel de sécurité* tendent à parasiter notre foi en la survie céleste. Si nous n'y prenons garde, ces invitations de l'instinct prennent le pas sur la parole de Dieu et la révélation du mystère de Jésus-Christ. Les époques particulièrement troublées au point de vue politique, ou bien marquées par un concours insolite de cataclysmes naturels ont toujours été propices à des supputations et à des réveils eschatologiques aux mobiles pour le moins fort mêlés. La démission par faiblesse, l'évasion, la dépréciation des réalités terrestres par ressentiment, la recherche de compensation justificative, toutes ces attitudes correspondent à des penchants trop humains ; et si elles ne doivent rien à l'authentique foi chrétienne en l'au-delà, elles peuvent, hélas, s'y associer dans la pratique jusqu'à former avec elle un alliage étroit susceptible d'entraîner les pires confusions et même parfois une pure et simple substitution.

On en peut dire autant d'un *goût douteux pour l'ésotérique*, d'un *instinct de curiosité* à l'égard du trans-naturel dont témoignent, par exemple, le succès des horoscopes et la nombreuse clientèle des voyantes extra-lucides... On s'imagine que la foi en la vie éternelle se mesure à l'intensité du désir de connaître en détail *ce qu'est* le ciel et « *comment* les choses s'y passent »... L'intempérance de telles descriptions de théologiens ou de prédicateurs a pu encourager cette méprise.

Nous sommes proches d'*un certain matérialisme* qui revêt ces réalités dernières d'oripeaux découpés dans le tissu du monde présent. La circonspection de l'analogie légitime se dégrade en continuité identificatrice et naïve. Ce matérialisme inconscient ne peut plus rien envisager qui ne soit matériel et localisé : le Ciel de Dieu et des élus est conçu spatialement, quelque part dans les hauteurs azurées du firmament, dans une zone du monde stellaire — sa transcendance étant avant tout une question de distance kilométrique... Représentations puériles, dira-t-on, mais dont bien des adultes n'arrivent pas à se

défaire entièrement. Elles ne peuvent qu'entrer en conflit avec l'image de l'univers procurée par la science moderne ; on se rappelle l'usage que fit récemment une propagande athéiste des exploits réalisés par les lanceurs de spoutniks : leurs appareils n'avaient trouvé trace ni de Dieu ni du Ciel dans les régions intersidérales[6] ! Le matérialisme est d'abord dans cette imagerie de type objectiviste à laquelle certains croyants ont paru accorder une caution. La catéchèse qu'ils reçoivent n'est pas sans responsabilité à cet égard.

> « Le garçon de 15 ou 16 ans qui, après avoir reçu au catéchisme un enseignement pittoresque sur les fins dernières, prend contact au laboratoire avec le raisonnement scientifique, ou à l'atelier avec le rendement des machines, est spontanément porté à remettre en question la valeur de l'imagerie qu'il a reçue jadis. Il cherche dans ces représentations ce qui peut être réduit à des phénomènes stables, circonscrit en des théories générales ; c'est-à-dire ce qu'il peut y avoir de réel en eux selon les critères qu'il vient de recevoir. Lorsque s'institue une telle exigence rationnelle, l'ensemble des affirmations de l'Eglise sur l'enfer, le paradis, les anges, la vie bienheureuse ou le purgatoire, s'estompe dans l'irréel, car rien de ce qu'elles présentent n'est définissable, expérimentable ou maniable »[7].

Au fond, pour caractériser l'ensemble des équivoques d'une croyance où la foi se mêle aux aspirations d'ordre purement

---

6. Dans une lettre aux *Izvestia,* les habitants d'un sovkhoze de l'Oural expliquaient ainsi pourquoi ils avaient fermé leur église : « Les histoires du pope sur le paradis et l'enfer, sur la divinité et les saints nous paraissent, à présent, tout simplement ridicules : dans les profondeurs de l'univers, là où Dieu réside, si l'on en croit l'enseignement de l'Eglise, volent les spoutniks soviétiques, créés par les mains et l'intelligence de nos savants, de nos ingénieurs, de nos travailleurs. Il n'y a donc plus de place pour Dieu dans les espaces. Et sur notre terre, transformée par les machines, c'est par le labeur des hommes et non grâce à la bonté de Dieu que nous cueillons de belles récoltes » (cité par A. WENGER, *La vie religieuse en Union Soviétique,* dans *La Croix,* 7-2-1961).

7. A. BRIEN, *Réflexions sur la pastorale des fins dernières,* dans le cahier de la Roseraie *Viens, Seigneur !,* Ed. Lumen Vitæ et Saint-André de Bruges, p. 134.

humain, il semble possible d'affirmer que du « mythe » du Ciel on n'a pas opéré le passage au « mystère », dans l'acception chrétienne et plénière de ce dernier terme. Une simple *mythologie de l'au-delà* tient trop souvent lieu de foi. Contre cette mythologie s'insurge l'esprit positiviste de la science et de la technique. L'homme moderne ne veut plus être abusé. A travers ses négations, sachons percevoir son besoin de plus haute vérité que seule pourra assouvir l'entrée dans le Mystère.

## II

## DE LA CRITIQUE DES MYTHES A LA CATÉCHÈSE DES MYSTÈRES

La confusion entre le mythe et le mystère doit être dissipée si nous voulons surmonter les difficultés reconnues tout à l'heure, car il semble bien que nous tenions là le nœud d'un grave malentendu.

### 1. *Pour une démystification sans rationalisme*

Parlant de critique des mythes, nous le faisons en un sens positif : on ne saurait prétendre extirper de la conscience des hommes la fonction mythique qui lui est congénitale[8], mais il s'agit de la contrôler et, pour le chrétien, de la confronter avec la foi au mystère afin de mieux saisir ce que celle-ci a d'irréductiblement original.

#### a) *Mythe de l'au-delà et mystère chrétien*

Il importe en effet de ne pas confondre mythe et mystère — ce qu'ont tendance à faire beaucoup de gens, particulièrement à l'âge de l'adolescence. *En quoi consiste donc le mythe ?* Nous ne prenons pas ce mot dans le sens péjoratif de fiction

---

8. « La pérennité des mythes n'est pas due aux prestiges de la fabulation, à la magie de la littérature. Elle atteste la pérennité même de la réalité humaine » (G. GUSDORF, *Mythe et Métaphysique*, Flammarion, p. 283). « Le mythe est de l'ordre de la nature humaine ; il développe indistinctement toutes les possibilités de cette nature. Le rôle de la raison critique sera donc un rôle de purification » (*Id.*, p. 284).

qu'on oppose à la réalité. Ethnologues, historiens des religions, philosophes et psychologues des profondeurs nous aident aujourd'hui à acquérir une notion du mythe bien plus riche que celle que nous a léguée l'intellectualisme trop étroit de la seconde moitié du XIXe siècle.

Si le mythe s'exprime dans certaines fables, il n'est pas pure fabulation. Il peut être défini comme la projection dans l'absolu, l'idéalisation d'une valeur intensément expérimentée, comme par exemple la Nature, l'Histoire, le Progrès, l'Amour... C'est une réalité vécue plutôt qu'une explication ; plus qu'à l'ordre conceptuel, il appartient à l'ordre vital et existentiel[9]. Son but est d'assurer à l'expérience humaine et à la vie une stabilité qui les sauve de l'émiettement, qui les fasse échapper à la pure historicité. Recherche d'une transcendance, il représente une tentative pour donner signification à l'existence. Loin de s'opposer à la vérité (comme la fiction) il vise à exprimer adéquatement les vérités les plus hautes, inaccessibles aux purs concepts[10]. Sa genèse prend donc son départ dans l'homme désireux d'une vérité qui le sauve, dans le dynamisme de l'homme total : « Nous dirons que ce qui provoque le mythe n'est ni l'imagination pure, ni l'intellect pur, mais une faculté d'intuition qui a ses racines dans les couches les plus profondes de l'âme, une faculté de saisie intuitive des réalités invisibles,

---

9. Mircéa ELIADE caractérise ainsi le mythe du ciel : « Le ciel se révèle tel qu'il est en réalité : infini, transcendant. La voûte céleste est par excellence « tout autre chose » que le peu que représentent l'homme et son espace vital. Le symbolisme de sa transcendance se se déduit, dirions-nous, de la simple prise de connaissance de sa hauteur infinie. « Le très haut » devient, tout naturellement, un attribut de la divinité. Les régions supérieures inaccessibles à l'homme, les zones sidérales, acquièrent les prestiges divins du transcendant, de la réalité absolue, de la pérennité. De semblables régions sont la demeure des dieux ; c'est là que parviennent quelques privilégiés par des rites d'ascension céleste ; là que s'élèvent, selon les conceptions de certaines religions, les âmes des morts » (*Traité d'Histoire des Religions,* Payot, 1953, p. 47-48).

10. Ce qui fait écrire à Maryse CHOISY : « Rien n'est plus vrai qu'un mythe » (*Symboles et Mythes,* dans *Psyché,* juin 1947).

voire transcendantes »[11]. On ne s'étonnera pas que de l'expérience vitale du bonheur et du malheur, jointe à celle de l'écoulement fatal de l'existence, soient nés des mythes de l'au-delà et de la survie.

*Quels sont les rapports de ces mythes avec le mystère* au sens chrétien ?

L'adolescent ou le croyant peu éclairé sont tentés de les confondre à cause de *certaines ressemblances* indéniables. Le mythe et le mystère ont ceci de commun que, l'un comme l'autre, ils impliquent de la part de l'homme une confiance, une adhésion qui ne relève pas de l'ordre purement intellectuel : ils prennent l'homme dans toute sa conduite et donnent un sens à l'univers et à la vie. Une certaine transcendance les caractérise et les distingue de cet autre aspect de la réalité que dévoile la science.

Mais ces affinités ne doivent pas nous masquer *les différences radicales.* « Le mythe ne connaît pas d'événements historiques, il n'en a pas besoin et n'en veut pas. Car ce qu'il proclame n'est pas dans son essence ce qui est arrivé *hic et nunc,* mais ce qui reflète en soi le destin cosmique de l'homme qui est toujours le même. Ce que le mythe proclame n'est en son essence qu'un événement symbolique, il n'a de réalité que dans ce qu'il signifie »[12]. Alors que le mythe veut échapper à l'histoire, le mystère est à base historique ; il s'enracine dans une série d'événements passés et à venir (Création, Abraham, Exode... Parousie) qui culminent dans l'événement central de la Pâque du Christ. Plus que d'une différence c'est d'inversion qu'il faudrait parler : si dans le mythe l'homme essaie d'éterniser une expérience humaine en vue d'une participation à l'absolu, dans le mystère chrétien c'est Dieu qui vient sauver l'histoire et l'humain : le mystère est d'abord un fait survenu dans le temps. Le mythe part de l'homme pour y revenir : il est la projection de sa propre attente (nous le vérifions dans

---

11. J. HENNINGER, s. v. d., art. *Mythe* dans le *Supplément au dictionnaire de la Bible,* fasc. XXX, col. 245.

12. H. SCHLIER, cité par J. HENNINGER, *id.*

le cas précis de la mythologie de l'au-delà), tandis que le mystère nous vient d'une initiative de Dieu qui, le premier, agit, parle et nous aime. A la transcendance imaginative du mythe s'oppose donc la relation de transcendance absolue du mystère. Alors que le mythe est une tentative de l'homme pour se donner lui-même l'interprétation des faits de son expérience, dans le mystère, c'est Dieu qui fournit le sens des faits de la Révélation et de toute l'histoire collective et individuelle.

Que les grands mythes permanents, inscrits dans les profondeurs de la nature humaine[13], aient été *repris par la révélation historique* ne doit pas nous surprendre. « La révélation, qui n'est pas un événement mythique, mais un événement historique précis, a pu utiliser, elle aussi, le langage du mythe, étant donné que c'était le mode le plus adéquat pour une pédagogie divine d'atteindre l'homme »[14]. Le mythe devient mystère lorsque, de simple projection idéale issue des profondeurs de l'homme, il est « repris » par l'histoire du salut conduite par Dieu ; son expression est alors purifiée pour qu'elle puisse traduire la révélation venue d'en-haut. En ce qui concerne en particulier le sens du ciel, nous avons constamment à assurer pour notre propre compte cette correction et cette purification des mythes, à passer de la conscience mythique à la conscience religieuse — disons à la foi chrétienne véritable dans le mystère de la vie éternelle.

b) *La nécessaire démystification*

Paradoxalement notre époque est à la fois rationaliste et mythologique : on dénonce partout le mythe, et nous avons vu que l'attente d'un au-delà bienheureux attirait ce genre de reproche de la part de gens se voulant positifs et efficaces. Mais dans le même temps, comme par un phénomène d'obscure compensation, fleurissent des « mystiques », la Science et l'Histoire, la Technique et le Progrès deviennent des mythes puissants et largement vécus, on relève à chaque instant la présence active d'un facteur irrationnel dans les grands mouvements

---

13. Les « archétypes », pour parler comme Jung.
14. J. HENNINGER, *art. cité.*

sociaux ou les conduites individuelles. La mythologie n'est pas tout entière du même côté. Et il convient d'en faire prendre une claire conscience, à titre de préalable à une saine catéchèse du mystère. Car la mystification commence avec l'abandon de tout esprit critique envers soi-même tandis qu'on l'exerce à fond pour dénoncer chez les autres le mal dont on est victime. Cette constatation de l'universelle et permanente attitude mythique aidera le chrétien à en relever sans pharisaïsme des traces en lui-même dans le concret de sa vie de foi.

Le phénomène du désespoir moderne, de la peur qui va de pair avec l'émerveillement en face des stupéfiantes découvertes scientifiques et réalisations techniques, doit-il être regardé comme une circonstance favorable pour la catéchèse du Ciel ? Rien de moins sûr, car une foi qui devrait par trop à de semblables expériences, manquerait gravement d'authenticité et prêterait à juste titre le flanc au reproche d'aliénation et de ressentiment...

On n'aura jamais fini de désencombrer l'espérance des multiples ingrédients hétérogènes et pseudo-religieux qui menacent de la corrompre.

Relevons ces réflexions d'un exégète à propos des infortunes du mot *Ciel* utilisé dans la tradition chrétienne :

> « Tant que ces mots *ciel et céleste* sont entendus selon cette authentique tradition, dans la fidélité à la révélation biblique en laquelle elle s'enracine sans s'y limiter, on n'a rien à craindre. L'inconvénient est seulement, au niveau commun des chrétiens (auxquels notamment s'adressent les prédicateurs et les catéchistes), que l'imagination s'empare des mots et leur donne un contenu « préfabriqué », éthéré ou matérialisé, selon les goûts, culture, tendances, affectivité, subjectivité, qui éloignent gravement les esprits des notions révélées et déplacent l'accent du message chrétien véritable. C'est une revanche, un retour à peine déguisé, de l'esprit païen, mythique ou naturaliste, hédoniste, une transposition en termes d'« au-delà » des désirs et des peurs du cœur humain.
>
> On est étonné et affligé de constater combien de chrétiens pensent et parlent à propos du *ciel* (et corrélativement de l'*enfer*) tout comme on se l'est figuré dans les civilisations anciennes, orientales ou nordiques. L'art, qui est essentiellement visuel et plastique, et qui, comme l'imagination, ne se

> nourrit que des expériences sensibles de ce monde actuel, a fait ce qu'il a pu, mais on ne peut pas dire qu'il n'a pas concouru énormément à alimenter ce penchant aux représentations imaginatives et à fixer beaucoup de *tableaux* de l'autre vie »[15].

Voici quelques types d'idéalisations mythiques auxquelles nous sommes tentés d'apposer sans scrupule le label chrétien :

— Le Ciel comme assurance individuelle contre la précarité de cette vie et le fatal écoulement du temps.

— Le Ciel comme revanche de la faiblesse, des ignorances et des misères d'ici-bas.

— Le Ciel comme solution imaginative aux injustices sociales de notre monde.

— Le Ciel comme alibi du non-engagement dans les tâches terrestres.

— Le Ciel conçu sur le mode d'un spectacle pour témoins passifs et repliés sur eux-mêmes.

— Le Ciel relégué en dehors de l'histoire, sans liens avec le déroulement actuel de l'avancée humaine, coupé des événements de la vie individuelle et collective.

Il est facile de repérer dans ces conceptions les caractéristiques du mythe notées plus haut : projection idéale issue de l'homme, vœu profond d'échapper à l'histoire, quête d'une transcendance imaginative.

### 2. *Une pédagogie du Mystère*

« Comme il est écrit, nous annonçons ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (*1 Cor.*, 2, 9).

#### a) *Discrétion*

La catéchèse devra se garder avec soin de cet objectivisme descriptif qui tourne le dos au mystère des relations personnelles

---

15. G. AUZOU, dans *Catéchistes*, 43, p. 235, et *La Parole de Dieu*, édition nouvelle, p. 211-212, note 2 (Ed. de l'Orante, 1960). Nous reviendrons plus bas sur ce que dit l'auteur de la nécessité, dans la catéchèse, de se rapprocher du langage biblique.

au profit d'une sorte de « physique du ciel » flattant la curiosité. Le Ciel est une notion théologique d'ordre moral, religieux, notion d'état plus que de « lieu ». Il serait vain et dangereux de centrer l'intérêt sur ces faux-problèmes de localisation spatiale et de description de décors[16]. Contre le malheur de notre langage, il faut en particulier dissocier l'image du firmament de celle du séjour des élus[17]. La *discrétion* s'impose en ce domaine et elle revêt une signification positive et plus religieuse que l'intempérance picturale. Avec nos contemporains certaines analogies semblent valables pour suggérer l'indicible nouveauté de ce qui nous attend :

> « Il nous est impossible, à un moment de l'évolution, de prévoir exactement quelle synthèse ce moment prépare. L'embryon imagine-t-il un monde où chantent les oiseaux, où le soleil brille et où lui-même se déplacera. La croissance surnaturelle nous adapte déjà à l'univers que nous découvrirons : quelle surprise pourtant quand nous y entrerons ! Nous serons comme d'anciens aveugles qu'émerveille le jeu des couleurs, comme des sourds que pour la première fois la

---

16. Quoi qu'il en soit des spéculations qui ont pu effectivement occuper certains théologiens à ce propos, mais dont la valeur dogmatique est plus que mince en l'absence de tout appui dans la Révélation (cf. SAINT THOMAS, *Somme de Théologie,* I, q. 66, a. 3).

17. Sur les rapports entre les cosmogonies anciennes et les expressions bibliques concernant la demeure divine ou le séjour des morts, cf. l'article *Ciel* de H. CAZELLES, dans l'encyclopédie *Catholicisme,* dont nous citerons la conclusion : « Visiblement la révélation judéo-chrétienne goûte peu une image (celle du « ciel ») qui, si elle est commode pour souligner la transcendance de Dieu, risque de faire oublier que Dieu est en ce monde et que le don de Dieu n'est pas de faire évader l'homme de la nature dans laquelle il a été créé, mais de surnaturaliser cette nature ».

Voir aussi E. BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers,* Ed. du Cerf, 1959, p. 63 à 69, l'étude sur « le caractère céleste de Yahvé ». L'auteur montre que cette localisation de Yahvé dans « le ciel » n'est pas première en Israël et qu'elle « suppose plus qu'elle ne précède la conscience d'une volonté divine s'imposant au monde ». « Les cieux n'évoquent donc jamais dans la littérature inspirée l'idée du *tout autre,* de *l'inaccessible* au sens d'inactuel ou d'anhistorique ». « On ne parle guère en effet du Dieu du Ciel que pour souligner son intervention sur la terre ».

musique ravit. Rien de terrestre ne saurait dire le Ciel. Néanmoins, nous pouvons, nous devons nous inspirer des images bibliques pour stimuler en nous-mêmes l'espérance de la Béatitude. Toute limitation niée, toute qualité magnifiée, nous nous orientons vers la transcendance »[18].

b) *La voie du Symbole*

Plus simple et plus directe que la méthode (classique et irremplaçable en théologie) des voies de « négation » et d'« éminence », *la voie symbolique* serait sans doute à exploiter davantage dans la catéchèse, ainsi que nous y invitent la Liturgie et la Bible. Si la connaissance symbolique n'est pas prisée par la mentalité moderne, c'est en grande partie parce qu'on a confondu le symbole et l'allégorie. Comme le mythe est antérieur à la fable qui vise à l'exprimer, le symbole se situe à un niveau bien plus profond que les allégories où il se dégrade plus qu'il ne se traduit. L'allégorisme est artificiel et second, il consiste en des rapprochements conventionnels sans fondements dans la structure de l'être et dans l'économie historique de la révélation. D'où son caractère souvent gratuit qui le fait rejeter comme un jeu d'esprit arbitraire par beaucoup de nos contemporains. Le symbole est primitif, antérieur à l'intervention de l'intelligence rationnelle : il est de l'ordre de l'intuition et de l'action.

La connaissance (dans la foi) des réalités ultimes du dessein de Dieu nous est rendue possible avant tout par la voie symbolique, c'est-à-dire à travers le « signe » fondamental constitué par la « première création » que vient éclairer la Parole de Dieu[19]. « La figure de ce monde passe » (*1 Cor.*, 7, 31) ; le siècle présent ne doit pas être le terme dernier de notre appréhension, mais son visage est significatif et annonciateur d'un monde à venir, d'une « seconde création », par le moyen d'un langage non pas conceptuel mais symbolique. La connaissance

---

18. R. Troisfontaines, s. j., *Le Ciel*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, mars 1960, p. 229.

19. Cf. sur ce point E. Beaucamp, *ouvrage cité*, p. 117-132 qui reprend son article : *La création sert de prélude au mystère du salut*, dans *La Vie spirituelle*, avril 1958.

par voie symbolique des réalités du siècle futur trouve sa justification solide dans l'unité du dessein de Dieu : ce qui appartient au monde présent est ordonné au monde nouveau, et nous ne pouvons accéder à celui-ci que par la médiation de l'histoire et de l'univers matériel.

> « Les symboles paraissent, au vulgaire sens commun, plus arbitraires que les idées ; mais c'est là une erreur intellectualiste ; c'est l'erreur de croire que l'on part de l'idée et qu'on l'habille ensuite de l'étoffe chatoyante du symbole. Mais en fait, *c'est le symbole qui est donné d'abord,* à titre de réalité, pour ainsi dire, biologique, et sa traduction en idées rationnelles ne vient qu'après et demeure un appauvrissement inévitable du texte. C'est pourquoi il sera toujours plus juste de dire du royaume du Ciel, non qu'il *est,* mais qu'il *est semblable...* (cf. *Matth.,* 13, 24. 31. 33).
>
> C'est pourquoi, en un mot, ici comme devant tous les objets essentiels, la poésie est plus fidèle que la prose »[20].

c) *Retour à la Bible*

La catéchèse doit se maintenir attentive aux élaborations de la théologie, mais son *langage* propre doit davantage se calquer sur celui de la Bible. Nous avons vu combien les mots *ciel, céleste* — pour traditionnels qu'ils soient — risquaient d'aiguiller sur de fausses pistes et de transmettre un contenu plus cosmologique ou philosophique que chrétien. Il ne sera pas inutile de se rappeler que si, dans la Bible, le mot *Ciel* est le plus souvent réservé pour évoquer la demeure transcendante d'un Dieu activement présent à toute l'histoire, on parle plutôt du *Royaume,* du *Règne de Dieu,* du *siècle futur,* du *monde qui vient,* des *nouveaux cieux,* de la *vie des ressuscités,* etc. pour désigner l'état bienheureux des élus autour du Christ triomphant.

Plus encore qu'un effort de vocabulaire, le renouveau de la catéchèse implique une question de *perspective* et de *spiritualité.* On aura soin de présenter le Ciel dans le cadre de l'histoire du salut qui va de la première création au retour du Christ. Le Ciel apparaîtra comme l'épanouissement du dessein

---

20. Ch. BAUDOUIN, *Psychanalyse du symbole religieux,* Fayard, p. 281.

éternel et historique de Dieu : il n'en sera pas détaché à la manière d'un autre monde clos sur lui-même et sans rapport avec le monde présent. Au centre de cette histoire, Jésus-Christ ressuscité atteste ce lien entre le temps présent et l'éternité, et garantit l'entrée dans le Ciel de l'humanité nouvelle et du cosmos transfiguré. Une spiritualité biblique et liturgique doit nous redevenir familière, et nous entraîner à penser et à vivre dans ces perspectives communautaires et historiques. Il n'est pas jusqu'au lent progrès de la révélation de l'Ancien Testament au sujet de la survie qui ne comporte pour nous d'opportunes leçons. Le manque de renseignements sur l'au-delà, chez le peuple de l'Ancienne Alliance, revêt une signification religieuse positive à laquelle, dans la lumière apportée par les temps messianiques, nous devons rester aujourd'hui attentifs. « Non attirés par un *autre monde,* les Israélites ont été comme obligés de ne pas refuser celui-ci, le monde créé par Dieu pour l'homme... Pour faire valoir le domaine de la création et ne pas se dérober aux engagements temporels qui sont de sa mission, l'homme ne devait pas être tenté de s'évader dans un imaginaire *au-delà...* Ignorant ce qui se passe exactement outre-tombe, le peuple de Dieu a été admirablement éduqué à la foi, la foi pure et absolue qui fait crédit à Dieu, qui s'en remet de tout à Lui, la foi du *pauvre*[21] ».

Délaissant les images dangereuses, quels *symboles bibliques* allons-nous proposer pour éduquer la foi en cette réalité indicible de la terre nouvelle vers laquelle nous marchons ? Il ne s'agit pas d'inventer des comparaisons, mais de prendre les images dont Dieu s'est servi pour nous instruire. Le progrès de la Révélation nous montre comment il faut, à travers leur matérialité, accéder aux valeurs spirituelles qui s'y trouvent à la fois cachées et manifestées. Ce sont des images empruntées à la « première création », à ce monde qui passe, à ses joies, à ses fêtes, à ses institutions sociales et politiques ; mais, pour avoir véhiculé l'espérance messianique de plus en plus purifiée, elles sont prégnantes de signification spirituelle.

21. G. AUZOU, *ouvrage cité,* p. 202-203.

Dans les évangiles, nous trouvons principalement trois images pour exprimer ce que sera la vie céleste : le banquet (*Matth.*, 8, 11 ; *Luc*, 13, 29 ; 14, 15), les noces (*Matth.*, 22, 2 ss ; 25, 1 ss), le royaume (cette image, qui avait un long enracinement dans l'Ancien Testament, se trouve à chaque instant dans les évangiles ; elle est souvent mêlée à celles du festin et des noces). Dans l'*Apocalypse* de saint Jean, ces mêmes images se rencontrent, mais s'y ajoutent celles des tribus et des foules (cf. *Apoc.*, 7, 4-9 ; le « rassemblement » est un vieux thème de l'Ancien Testament qui prend ici toute son ampleur et sa signification), celles du cortège et des liturgies triomphales (*Apoc.*, 4, 2-11 ; 5, 11-14 ; 7, 13-17 ; 14, 1-5), celle de la Ville, la nouvelle Jérusalem (*Apoc.*, 21, 10 ; 22, 15). Remarquons en passant combien toutes ces images sont de caractère « social » ; pour la Bible et la Tradition chrétienne le bonheur du Ciel n'a rien d'un égoïste seul à seul de l'âme avec Dieu : la plus grande intimité s'y conjugue avec la perspective communautaire. La vie éternelle est décrite par Jésus-Christ comme une vie de relations — entre les Personnes divines, ou avec l'une d'entre elles[22].

## CONCLUSION

Ainsi nous apparaissent les exigences d'une catéchèse de la vie bienheureuse et les défauts qu'elle doit éviter, aujourd'hui tout particulièrement. De l'individualisme, de l'imagerie matérialisante, du moralisme, de la mentalité d'évasion, de la conception statique et ennuyeuse du ciel nous serons préservés, dans la catéchèse et la prédication, si nous savons rejoindre le mouvement de la grande espérance qui parcourt l'histoire du salut. La vie éternelle est déjà commencée ; le royaume est au milieu de nous, il nous provoque à l'action et, loin de nous endormir, sa promesse de grâce suscite nos libertés d'hommes vivants. « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et ton envoyé, Jésus-Christ » (*Jean*, 17, 3).

Fr. Vincent Ayel

---

22. Cf. *Jean*, 6, 40. 57 ; 12, 26 ; 14, 23 ; *Luc*, 22, 29-30 ; *Apoc.*, 3, 20-21.

# LE CINÉMA MÈNE-T-IL AU CIEL ?

Le cinéma s'est très tôt intéressé aux réalités de la religion: dans son ouvrage sur *Cinéma et foi chrétienne,* Amédée Ayfre nous rappelle que c'est dix-huit mois seulement après la première séance publique organisée par Louis Lumière (1895) que fut mise en chantier la première *Passion* cinématographique. Depuis, les films à sujet chrétien se sont multipliés sur les écrans. On aurait donc pu légitimement penser qu'en soixante-cinq années les cinéastes auraient réussi à acquérir une vision à peu près adulte de ces problèmes délicats de la foi. Or, si nous consultons une histoire du cinéma, c'est à peine si nous découvrons trois ou quatre titres qui répondent à cette espérance. Si nous nous interrogeons sur la place que tient, dans la production cinématographique, une représentation si peu que ce soit authentique de ce qui correspond, pour nous Chrétiens, au terme de Ciel, à la notion de Vie Eternelle, il n'y a donc pas lieu de nous étonner que ce bilan soit extrêmement pauvre.

Ce n'est qu'à peine un paradoxe d'affirmer que les films les plus païens sont souvent ceux qui utilisent une matière sacrée. La Bible est devenue, comme l'Antiquité ou les guerres napoléoniennes, cette mine inépuisable où le cinéma-spectacle va chercher son inspiration. Il suffit de penser ici aux détestables produits de Cecil B. de Mille, qui ajoutait encore l'hypocrisie à son propos, en se donnant pour le champion de la cause de Dieu à l'écran. On pourrait, à propos de ce genre de films, parler d'un « pittoresque sacré », comme Flaubert parlait d'un « romanesque liturgique » à propos de la dévotion de

Madame Bovary. De toute manière, dans le meilleur des cas, on voit ici le matériel historique étouffer sous sa richesse ostentatoire ou son naïf pédantisme les rares souffles de spiritualité qui, en dépit de l'esthétique du film, arrivent parfois à naître de la grandeur même des faits mis en scène.

Ceci nous explique en somme que l'évocation du Ciel soit si rare à l'écran. Car nous touchons là à des réalités pleinement et uniquement spirituelles, avec lesquelles le cinéaste ne peut guère tricher à moins d'adopter ouvertement un parti qui n'a rien à voir avec la dogmatique chrétienne. Expliquons-nous. Cécil B. de Mille peut bien nous faire croire qu'il suit à la lettre le texte de la Bible, lorsqu'il réalise *Les Dix Commandements.* Il s'agit à la fois d'histoire et d'objets de croyance ; les deux se confondent et il n'est pas difficile, de ce fait, de faire passer un contenu purement historique pour un contenu dogmatique. Mais, lorsque Marc Connelly et William Keighley veulent évoquer les Cieux et Dieu le Père au milieu des Anges (*Verts pâturages*), ils ne peuvent le faire qu'en nous présentant cette évocation comme engendrée par l'imagination des Noirs. Ils restent ainsi à l'écart de leur création, celle-ci ne les engage pas ; ce dont il s'agit, c'est en définitive d'un documentaire, d'un témoignage sur le mysticisme et la naïveté du Noir. A la limite, le film pourrait être signé d'un athée.

Pourtant, nous l'avons dit, une vision réellement spirituelle de l'au-delà chrétien a trouvé place une ou deux fois sur les écrans. Mais il est sans doute nécessaire, avant de nommer les rares œuvres et les rares cinéastes auxquels nous en sommes redevables, d'inventorier rapidement toutes les formes falsifiées, dégradées, truquées, d'une façon ou d'une autre, que cette idée d'au-delà a pu revêtir dans le film.

Premier fait à noter : le cinéma, art populaire et par suite véhicule de tous les grands mythes humains, était tout désigné pour concrétiser, à la faveur des immenses ressources qui sont les siennes (ubiquité, possibilité d'enregistrer les images de tous les horizons du globe, couleur, embrassement de l'espace par le cinémascope), les rêves intérieurs et naïfs suscités par des mots devenus magiques — et déspiritualisés du même coup —, tel

celui de Paradis. La référence au Paradis est le leitmotiv de tous ces voyages dans un fauteuil que, pendant longtemps, la caméra a offerts à la clientèle des salles obscures. L'éloignement, l'impression d'inaccessibilité savamment entretenue chez le spectateur moyen (aux fins que l'on devine), son ignorance de la géographie humaine et physique, tout cela fondait une idéalisation systématique des pays dits « exotiques ». Récemment encore, on en eut quelques exemples frappants : les *Magie Verte, Continent perdu* et *Paradis des hommes,* dus à une équipe italienne spécialisée, *Tahiti ou la joie de vivre,* de M. Bernard Borderie qui, exceptionnellement, oubliait Eddie Constantine et autres *Gorilles.* La réaction a fini par se produire mais elle a du mal à trouver le chemin de l'exploitation : *India 57,* de Rossellini, est encore dans les blockhaus de la distribution, et un film comme *Lettre de Sibérie* de Chris Marker n'a guère été vu que par les spectateurs de salles d'essais.

C'est à un niveau supérieur, parce que le mythe peut ici traduire des conceptions de l'au-delà qui, sur le plan philosophique ou poétique se situent à des degrés très variables, qu'il faut placer tous les films qui, au lieu de miser sur la mystification documentaire, ont délibérément joué la carte du fantastique, de l'irréel. Dans cette catégorie — elle aussi bien fournie —, nous trouverons des films anglais (*L'étrange sursis, Question de vie ou de mort*), américains (*Un nommé Joé, Le portrait de Jennie*), italiens (*Pour l'amour du ciel*), français (*Les jeux sont faits, Les fiancés des ténèbres*), suédois (*La charrette fantôme*). Il convient de mettre à part, sans aucun doute, ces deux œuvres de Jean Cocteau, qui forment un diptyque : *Orphée* et *Le testament d'Orphée.* Dans ces deux films, sont clairement affirmées, nous semble-t-il, la communication des morts et des vivants, l'immortalité de l'âme (ou du poète) et la résurrection des corps. Il semble d'autre part que l'image que nous propose de l'au-delà l'auteur des *Enfants terribles* ne soit pas sans évoquer cette notion très authentiquement chrétienne de corps glorieux : dans les ruines de Saint-Cyr comme dans les carrières des Baux, ce sont les mêmes silhouettes délivrées de la pensanteur terrestre que nous voyons

évoluer. Quant au vent qui oppose sa force mystérieuse à la progression d'Orphée et d'Heurtebise (dans *Orphée*) et donne au geste humain le plus banal une grâce insolite, il est excessif d'y voir ce « souffle de l'esprit » qui réanime nos corps après la mort. Toujours est-il que nous demeurons là dans une zone encore en-deça des vérités chrétiennes. Trois films seulement nous semblent avoir proposé une vision de l'au-delà plus ou moins conforme à ces vérités : *Verts pâturages,* de Connelly et Keighley (malgré son parti pris de naïveté), *Jeanne au Bûcher* de Rossellini (d'après Claudel et Honegger), et surtout *Le chemin du ciel,* d'Alf Sjöberg.

*Verts pâturages,* on le sait peut-être, prétend être la matérialisation des images qu'évoque, dans l'esprit de jeunes Noirs, une leçon de catéchisme faite par un pasteur, lui aussi de couleur. Le sujet de cette leçon de catéchisme est l'Histoire Sainte. Le film étant, comme nous l'avons dit, l'œuvre de Blancs, la spiritualité qui peut s'en dégager ne saurait résulter que de la découverte, par les deux cinéastes hollywoodiens, d'une certaine fraîcheur d'imagination, d'une certaine qualité de naïveté dans la foi qui appartiennent en propre à l'âme noire. C'est le cas, pensons-nous, de quelques scènes, en particulier celle où Dieu, « du haut de son balcon, entend monter vers lui la prière d'un homme appartenant à ce peuple dont sa face s'est détournée » (Henri Agel). La familiarité et la simplicité du symbole s'effacent ici derrière l'idée : celle du dialogue de Dieu avec sa créature. Elle préserve en même temps l'expression de cette idée de toute grandiloquence saint-sulpicienne, comme cela se produit, par exemple, chez Cecil B. de Mille (le feu du Ciel gravant la loi divine dans la pierre, dans *Les dix commandements*).

Dans *Jeanne au bûcher,* qui est une adaptation fidèle de l'oratorio de Claudel et Honegger, Rossellini a opté pour un parti-pris quelque peu analogue : celui de la simplicité. Simplicité qui a l'avantage de concilier la mythologie populaire (les personnages, Jeanne et saint Dominique, dialoguent sur une sorte de tapis de nuages) avec la tradition théâtrale de l'oratorio (absence de décor) et les exigences du dépouille-

ment visuel appelé par le sujet. A noter que l'emploi des couleurs, pratiquement réduites à trois, bleu, rouge et violet et d'où toute violence est exclue, va également dans le sens de cette simplicité.

Dans *Le chemin du ciel,* Alf Sjöberg rejoint, en apparence, le parti-pris de naïveté de Keighley et Connelly dans *Verts pâturages :* c'est à travers « l'âme fruste et l'imagination campagnarde du héros » (Henri Agel), un jeune paysan dalécarlien du XVIII[e] siècle, que sont évoquées les réalités de la foi. Mats Ersson, dont l'histoire reproduit, d'une certaine manière, celle d'Adam et de l'humanité, meurt à la fin du film, mais sauvé par le repentir, se réveille « redevenu un jeune villageois, dans une campagne fleurie, celle même qu'il a habitée. C'est le Paradis où Dieu l'accueille et le conduit vers sa fiancée auprès de laquelle il vivra une éternité de bonheur » (Henri Agel). Cette vision de la vie de l'au-delà qui, apparemment, se caractérise à la fois par sa naïveté et sa facilité, est en réalité celle qui se rapproche le plus de la vérité, d'abord parce qu'elle représente le monde d'après la mort non point comme un autre univers, mais comme celui-là même qui nous est familier, affecté seulement d'un signe nouveau, dû à l'accession à l'Eternité et à la présence visible de Dieu, ensuite parce qu'elle tient compte de l'idée essentielle de résurrection de la chair, de spiritualisation de notre être sensible tout entier, avec ses joies, et ses désirs. C'est ici la poésie, une fois encore, qui se révèle comme le chemin le plus authentique pour conduire aux vérités spirituelles.

Christian ZIMMER

## *LA FIN DES TEMPS*

La *Cantate n° 70* « Wachet, betet » fut composée par Jean-Sébastien BACH à Weimar en 1716, sur un texte de Salomon Franck, pour le deuxième dimanche de l'Avent. Reprise à Leipzig en 1723 et remaniée, notamment par l'adjonction des récitatifs, elle fut destinée au vingt-sixième dimanche après la Trinité ; ses deux parties doivent encadrer le sermon du jour, en ce dimanche dont l'Evangile semble avoir été celui qui évoque la fin des temps.

C'est en effet l'attente du Jugement dernier qui est le thème fondamental de cette Cantate. Tour à tour s'exprimeront les sentiments de crainte des méchants devant la menace du châtiment et d'espérance des élus à l'approche de leur récompense.

L'orchestre, qui tient une place importante dans cette œuvre, traduit aussi, par ses interventions vivement contrastées, les réactions des hommes devant leur Juge.

Après le chœur d'entrée, « Veillez et priez, tenez-vous prêts en tout temps », les quatre solistes vont se faire les interprètes de ces sentiments.

La première *Aria* pour contralto invite gravement à fuir les tentations terrestres, avertissant que le Jour est proche. Il revient au soprano ensuite d'énoncer l'espérance confiante des fidèles : « Que les langues injurieuses nous raillent ; cela viendra malgré tout : nous verrons Jésus ».

Un bref choral termine cette première partie : « Réjouis-toi, ô mon âme, et oublie misères et tourments, car le Christ ton Seigneur t'appelle hors de cette vallée de lamentations ».

L'air de ténor, « Relevez la tête et soyez réconfortés, ô fidèles », avec un accompagnement d'orchestre où le hautbois jette sa note claire, prépare la splendide intervention de la basse. Dans un récitatif, elle dépeint ce grand Jour, aidée par les grondements de l'orchestre, tandis que la trompette solo fait entendre le choral du jugement dernier, « Le temps est sûrement arrivé », rendant encore plus saisissante cette évocation. Le commentaire est donné dans l'*Aria* qui suit et qui oppose deux idées : l'une se développant en une méditation lente et sereine : « Jour béni de la Résurrection, mène-moi vers ta demeure » ; l'autre vive et menaçante : « Sonne dernière

trompette, monde et cieux tombez en ruine ». Mais bientôt le calme revient : « Jésus me conduit vers le repos, vers la plénitude des joies ».

Le choral final n'a plus désormais qu'à exprimer la prière du croyant assuré de son bonheur : « Ce n'est point vers le monde, ni vers le ciel que mon âme soupire, c'est Jésus que je désire, Jésus et sa lumière ».

Cette cantate publiée en 1957, reparaît au catalogue, couplée cette fois avec la *Cantate n° 68,* pour le lundi de Pentecôte, que nous sommes heureux de signaler ici, n'ayant pu la faire figurer dans notre dernière chronique (cf. *Lumière et Vie,* n° 51, p. 105). Dirigée par Kurt Thomas, à la tête d'un ensemble homogène de solistes, du chœur de l'Eglise des trois Rois et de l'orchestre du Collegium Musicum de Francfort, elle nous est offerte dans une bonne gravure, claire et aérée (1 d. 30 cm., Oiseau-Lyre, OL 50151).

La cantate, si florissante au temps de Bach, morte depuis, revit de nos jours un peu partout. Ladislav VYCPALEK, compositeur tchèque, né en 1882, semble avoir trouvé dans ce genre un terrain d'élection pour exprimer sa personnalité musicale. En effet, trois grandes cantates pour soli, chœur et orchestre émergent de sa production (*Les fins dernières de l'homme, L'homme béni,* et le *Requiem tchèque*).

Vycpálek cherche son inspiration dans les chants populaires, les psaumes ou autres textes religieux. Il est préoccupé des problèmes de la vie spirituelle et de la condition humaine. C'est bien le plus troublant de ceux-ci, la destinée de l'homme, qu'il affronte dans sa Cantate *Les Fins dernières de l'homme.*

Elle se développe, dans un style essentiellement polyphonique, en trois sections jouées sans interruption.

Dans la première, trois grands chœurs fugués, pour voix mixtes, se lamentent sur l'attitude froide et insensible des hommes devant la disparition imminente d'un des leurs, sombre écho d'un monde matérialiste. Une lueur d'espérance apparaît cependant dans le premier interlude confié au soprano, tandis que le second réservé à la basse, résonne de la plainte du corps à l'approche de sa fin.

Privé de toute consolation des siens, l'homme laisse libre cours à sa tristesse devant la mort, qui approche sûrement. Les sursauts de celui qui va subir sa loi ne font qu'appesantir sa menace inéluctable. Cette seconde partie s'achève par une danse sauvage, ponctuant le triomphe de la mort.

Après la marche funèbre qui ouvre la troisième section, s'inaugure un dialogue entre l'âme (solo soprano) et le corps (baryton) ; c'est l'éternel conflit entre la matière et l'esprit, le péché et la pureté,

dont l'âme se dégage pour se réfugier dans le sein de Dieu. Tandis qu'elle s'élève à travers les cieux, le corps est rejeté dans les abîmes.

Le chœur final, apaisé et grave, à voix mixtes, médite sur la vanité de la vie sur terre et conclut en majeur sur un puissant appel « à ton Image, ô Seigneur », affirmant la suprématie de la foi.

Cette cantate s'organise donc autour de deux thèmes : celui de la mort qui apparait dès les premières mesures et traverse toute l'œuvre, tandis que celui de l'esprit intervient souvent en contrepoint et finalement prévaut (le chant des violons traduit ce vol de l'âme vers les cieux).

Il est heureux que le disque permette de découvrir une œuvre qui, si elle n'a rien de révolutionnaire, se distingue par une impression de grandeur et de sincérité. Interprétée par le Chœur et l'orchestre philharmonique tchèques, sous la direction de Karel ANCERL, elle nous est offerte en un disque importé avec notice en anglais qui nous renseigne sur l'auteur et l'œuvre ; regrettons seulement l'absence d'une traduction du texte chanté (1 d. 30 cm., Supraphon, SUA 10026).

Olivier MESSIAEN aurait plusieurs titres à être appelé le « musicien du ciel ». Pas seulement parce qu'il est aujourd'hui le plus grand compositeur français de musique religieuse. Mais d'abord par la place de plus en plus importante que les chants d'oiseaux n'ont cessé d'occuper dans son œuvre ; ce n'est pas chez lui coquetterie d'artiste, mais attitude profonde de son âme : un désir d'universalité, de « catholicité », l'incite à ne pas se contenter de notre musique occidentale, mais à aller chercher en Extrême-Orient, dans l'univers, d'autres façons de s'exprimer : « Pour moi, déclarait un jour Messiaen s'entretenant à la radio avec Antoine Goléa (ces *Entretiens* viennent de paraître chez Julliard), la vraie, la seule musique a toujours existé dans les bruits de la nature. L'harmonie du vent dans les arbres, le rythme des vagues de la mer, le timbre des gouttes de pluie, des branches cassées, du choc des pierres, des différents cris d'animaux sont pour moi la véritable musique. Si j'ai choisi pour maîtres les oiseaux, c'est que la vie est courte, et que noter des chants d'oiseaux est tout de même plus facile à un musicien que la transcription des harmonies du vent ou du rythme des flots ».

Surtout différentes compositions d'Olivier Messiaen sont inspirées de textes ou de thèmes évoquant le ciel. Le *Quatuor pour la fin du temps* fut écrit en captivité. La première audition eut lieu au camp, en 1941, après une conférence du musicien sur l'*Apocalypse* : curieux concert où les interprètes étaient étrangement habillés et où l'auteur ne disposait que d'un piano faux et détraqué. Pourtant cette œuvre reste une des plus abordables et une des plus admirables de

Messiaen. Elle est écrite pour piano, violon, violoncelle et clarinette et commente le secret de l'Ange de l'*Apocalypse :* « Il n'y aura plus de temps ». L'auteur entend célébrer la « fin des notions de passé et d'avenir, c'est-à-dire le commencement de l'éternité ».

Huit parties divisent cette œuvre, chacune gratifiée d'un titre et développée par un commentaire. *Liturgie de cristal,* c'est le réveil des oiseaux qui exprime « le silence harmonieux du ciel » ; *Vocalise pour l'Ange qui annonce la fin du temps* fait alterner un portrait coloré de l'ange avec une évocation irréelle des « harmonies impalpables du ciel » ; *Abîme des oiseaux* est un splendide solo de clarinette où se combinent le thème lent de l'abîme, « le temps avec ses tristesses et ses lassitudes », et les trilles virevoltantes des oiseaux, « le contraire du temps, notre désir de lumière, d'étoiles, d'arcs-en-ciel et de jubilantes vocalises » ; *Intermède* est un scherzo plus extérieur ; *Louange de l'éternité de Jésus* considère Jésus en tant que Verbe et renvoie au Prologue de saint Jean : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu » : le violoncelle, soutenu par le piano, médite lentement avec beaucoup de lyrisme ; nous retrouvons les rythmes étrangement hachés de Messiaen et sa manière si personnelle de varier et d'amplifier un thème, dans la *Danse de la Fureur pour les sept trompettes ; Fouillis d'arcs-en-ciel pour l'Ange qui annonce la fin du temps* combine une partie calme et étalée avec un fourmillement sonore ; le violon, accompagné par le piano, achève l'œuvre sur une *Louange à l'Immortalité de Jésus* qui contemple le Verbe fait chair.

L'enregistrement du Club Français du Disque est le seul disponible ; il présente en outre l'avantage de réunir parmi les interprètes deux des créateurs de l'œuvre : Etienne Pasquier et Olivier Messiaen. (Club français du Disque, n° 77, 8, rue de la Paix, Paris).

Ecrits en 1939, juste avant la guerre, et exécutés en première audition seulement en 1945, *Les Corps glorieux* répondent exactement à leur titre. Olivier MESSIAEN a donné là « sept visions brèves de la vie des ressuscités », s'appuyant pour chacune d'elles sur un texte scripturaire ou liturgique. L'œuvre débute, avec *Subtilité des corps glorieux,* par une monodie lente et méditative : suivant un procédé cher au musicien, certaines phrases courtes, au dessin bien typique, certaines notes reviennent avec une insistance prenante. Un morceau plus bref, *Les eaux de la grâce,* contraste par la riche combinaison de ses timbres qui traduisent l'étonnante diversité de la vie divine. *L'ange aux parfums* est d'une structure plus complexe : une première partie monodique semble poser une suite de questions ; vient ensuite un épisode, d'une composition rythmique aussi compliquée mais avec tout un enrobement d'harmonies pleines ; la pièce s'achève sur une

guirlande scintillante, symbole de ces parfums dont parle l'*Apocalypse*. Le quatrième morceau est un extraordinaire combat de la mort et de la vie : comme dans d'autres œuvres, Messiaen oppose avec netteté deux protagonistes auxquels rythmes, timbres, harmonies permettent d'attribuer des visages très divers, et les fait rivaliser de façon bouleversante. La page s'achève dans la contemplation des Personnes divines. Après *Force et agilité des corps glorieux,* l'auteur se déchaîne avec une merveilleuse et jubilante liberté pour chanter *Joie et clarté des corps glorieux.* Une méditation grave sur *Le mystère de la Sainte Trinité* termine cette œuvre, dont l'audition ne nécessite guère d'effort et dispense une grande joie.

La dernière face de ces disques est occupée par l'*Apparition de l'Eglise éternelle,* que MESSIAEN composa en 1932. C'est une page massive et pleine, avec cette obstination dans les thèmes et les rythmes, qui rend musicalement une impression identique à celle que procure la vision de telle ou telle grande cathédrale gothique. L'auteur interprète tout cela d'admirable façon (2 d. 25 cm., Ducretet 260 C 077/8).

Plus anciennement Jean Langlais, autre grand organiste contemporain, avait enregistré cette *Apparition.* Son interprétation est plus affirmative et véhémente, par là moins intérieure. Ce disque comprend également, avec deux autres pièces de MESSIAEN (*Les Bergers* et *O sacrum convivium*), ce chef-d'œuvre peu connu de musique religieuse d'aujourd'hui qu'est la *Missa in simplicitate,* écrite par Jean LANGLAIS pour la chanteuse Jeannine Collard et interprétée par ces deux artistes (1 d. 25 cm., Ducretet 270-C-003).

Henri LAXAGUE
François SANSON

# LE PREMIER PÈLERINAGE ŒCUMÉNIQUE AU PAYS DE LA BIBLE

## I

Du 23 mars au 7 avril 1961, sous le double patronage de *Lumière et Vie* et de *L'illustré protestant* et sous la direction spirituelle de deux pères dominicains et de deux pasteurs de l'Eglise Réformée de France, soixante dix-huit chrétiens venus de France et de Suisse — la moitié d'entre eux étaient catholiques, les autres, réformés ou luthériens — ont parcouru ensemble Israël, la Jordanie et le Liban.

Mettant leurs pas dans les pas du Christ, des prophètes et des apôtres, ils ont voulu relire la Bible sur place. En chrétiens épris de fidélité à la Parole de Dieu, ils étaient convaincus au point de départ — et ils le sont encore plus au retour — qu'une connaissance plus exacte du pays de la Bible aide à saisir mieux le message de l'Ecriture Sainte et à en vivre plus profondément. Méditer l'évangile sur les bords du lac de Tibériade, écouter dans les ruines de Samarie les malédictions des prophètes, retrouver à Césarée, à Jaffa, à Sichem, à Hébron, les traces de Paul, de Pierre, des patriarches : n'est-ce pas éblouissant pour un croyant ?

Ils sont partis *ensemble,* protestants et catholiques, convaincus d'avoir quelque chose à apprendre les uns des autres, dans le respect mutuel et dans l'amour.

Bien que séparés par de graves questions de foi et de discipline chrétienne, ils pensaient pouvoir donner d'ores et déjà un témoignage de fraternité et d'unité. Ils voulaient prier en commun, dans le respect des limites imposées par la discipline de leur Eglise ; demander au Seigneur de faire don à tous ses disciples de l'unité telle qu'il la veut et par les moyens qu'il voudra. Et en quel lieu du monde formuler cette demande avec plus d'instance qu'au Calvaire, là même où le Christ Jésus offrit sa vie pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés ?

Ils étaient d'avis que ce témoignage de fraternité était opportun dans des pays où le christianisme est à la fois minoritaire et historiquement très morcelé. Ce témoignage, ils le voulaient sans suffisance et sans orgueil. Ils sont partis avec l'intention de regarder, d'écouter et, si possible, de comprendre et d'aimer les hommes et les réalités de ces pays nouveaux pour eux. Et l'apprentissage du dialogue a commencé dès le paquebot sur lequel se mêlaient races et nationalités. A terre, quelque part dans les collines de Judée, ils ont recueilli d'un de leurs guides un témoignage qui les a touchés : « Apprenant que votre groupe était composé de catholiques et de protestants j'ai redouté le pire, convaincu que quotidiennement des oppo-

sitions surgiraient à propos de l'interprétation des textes et de la localisation des sites bibliques ou des souvenirs chrétiens ; je pensais que vous seriez « ingouvernables ». Me voici stupéfait de constater votre accord et votre unité ! »

Chrétiens d'Occident, les pèlerins s'efforcèrent aussi, et d'abord, de faire connaissance avec leurs frères orientaux ; ils cherchèrent les occasions de dialogue avec les chrétiens d'Israël et de Jordanie et avec leurs conducteurs spirituels ; ils s'initièrent aux trésors des liturgies d'Orient. Ils firent même la découverte d'une réalité très importante : c'est qu'en Palestine, l'on ne trouve pas la Bible pure ni l'évangile nu. On ne les rejoint qu'à travers la longue chaîne d'hommes qui, génération après génération, ont tenté d'en vivre. Cette continuité, si profondément inscrite dans le mystère de l'Eglise, s'exprime jusque sur le sol et les pierres. S'il est un leit motiv qui revient constamment dans la visite des sites archéologiques et des lieux saints, c'est bien celui-ci : une église moderne a été bâtie sur l'emplacement d'une église des Croisés et ces derniers n'avaient fait que reconstruire, souvent en l'agrandissant, un lieu de culte byzantin ; parfois même, exceptionnellement, l'on remonte encore plus haut dans le temps et l'on approche du Christ lui-même et de ses premiers disciples. Pour localiser un événement biblique, les archéologues attachent le plus grand prix à cette continuité de la présence et de la prière chrétiennes. Les pierres elles-mêmes deviennent de la sorte des témoins. Ayant découvert cette vérité, comment ne pas se sentir profondément frères des chrétiens d'Orient, gardiens de ce mystère biblique et de cette réalité toujours actuelle de l'Evangile ?

Les soixante dix-huit pèlerins sont maintenant rentrés à la maison. De leur long voyage ils n'ont pas seulement ramené des bibelots, des milliers de photographies et des centaines de mètres de films. Certes, dans le musée de leur cœur, certaines images ne s'effaceront pas : les petits enfants arabes de Nazareth qui vous prennent par la main pour vous conduire à la pauvre cabane d'Abouna Gauthier, le groupe œcuménique rassemblé au cénacle pour écouter le jeudi saint la lecture par un pasteur du récit de la dernière cène, ou chantant au sommet du Nébo un « Vers toi, terre promise » inoubliable, et aussi les camps de réfugiés de Naplouse ou de Samarie, le bain rituel des pèlerins orthodoxes dans le Jourdain...

Mais, au-delà des images, pour chacun des pèlerins, il y eut une aventure spirituelle : deux d'entre eux, une catholique et un protestant, en disent plus loin quelque chose. L'essentiel est pourtant inexprimable. Qui dira les échanges personnels, les conversations entre frères séparés, disciples d'un même Seigneur ? Qui rappellera que, dès avant le départ, ce pèlerinage fut marqué du signe de l'entraide œcuménique puisqu'un protestant a vu son voyage intégralement offert par une catholique : ne pouvant partir elle-même, elle le

déléguait en quelque sorte à sa place, tandis qu'inversement une catholique pouvait s'inscrire grâce à la générosité d'une amie protestante ?

L'Esprit souffle où il veut. Les participants de ce premier pèlerinage œcuménique au pays de la Bible rendent grâce d'en avoir senti quelques effluves dans leur âme. Ils souhaitent cette découverte enrichissante à ceux qui, l'année prochaine, connaîtront la même aventure.

René BEAUPÈRE, o. p.

II

Nous sommes partis, soixante-dix-huit pèlerins, pour la Terre Sainte, pensant y trouver la Bible et le Christ. Nous sommes partis ensemble, catholiques et protestants, pour éprouver notre communauté de foi et témoigner que notre fraternité est possible. Toutes ces intentions nous les avons emportées avec nous. Et qu'avons-nous trouvé ?

Du cadre connu par le Christ peu de choses demeurent : à la courbe des collines, aux champs de fleurs sous les oliviers sont venues s'ajouter trop de constructions, de transformations. A chaque étape de notre route biblique les mises au point archéologiques nous ont été utiles. Par elles notre foi s'incarne avec le Christ dans une vérité historique. Mais les transformations de la Terre Sainte, même si elles nous ont parfois déçus, nous sont également précieuses. Elles témoignent que Dieu n'est pas une pièce de musée mais une Révélation universelle et particulière à chacun, quels que soient le temps et le lieu. Les Galiléens ont vécu avec lui en Galilée. Et maintenant nous vivons avec lui aussi dans le reste du monde.

Au Saint-Sépulcre, que se partagent les différentes confessions chrétiennes, les échafaudages et les cloisonnements sont peut-être moins étonnants que l'obscurité et la profusion des lampes et des dorures. De même nous sommes empêtrés par nos bonnes consciences et nos petites pratiques, accrochées à nous comme ces lampes. Dieu n'est plus le Dieu vivant, mais une idole immobile.

Le Vendredi Saint, nous avons fait ensemble le chemin de croix à travers le souk grouillant de monde et indifférent. Le Christ aussi a dû traverser ces rues dans l'indifférence et l'incompréhension. Et combien de nos frères, en ce moment, souffrant de la faim, des humiliations, de la prison, des tortures, font comme lui le même chemin solitaire, sans que nous nous sentions concernés ?

Nous avons vu aussi en Terre Sainte un ensemble d'états modernes. Israël se construit dans l'enthousiasme des kibboutzim ; mais

sans le P. Gauthier, présence évangélique au milieu des Arabes de Nazareth, aurions-nous compris la misère de ces minorités ? L'atmosphère change en Jordanie. Les solitudes fascinantes de Qumran, la fraîcheur délicieuse des vasques de Salomon près des petits villages poussiéreux et ensoleillés, nous dépaysent agréablement. Mais il y a aussi la pauvreté évidente du pays et l'hostilité sensible de ces pauvres, en face de nous, les nantis. Cela, nous ne l'oublierons pas.

Dans ce pèlerinage œcuménique, nous étions partis pour mieux connaître notre frère catholique ou protestant. Cependant c'est surtout notre propre foi qui s'y est enrichie. Quelles grâces avaient ces messes d'une communauté vivante, comparées à la routine des dimanches dans certaines de nos paroisses !

Nous avons appris aussi que les Autres pour nous, catholiques romains, ce ne sont pas tellement les protestants. Par leur christianisme ils sont plus proches de nous que les musulmans ou les juifs que nous avons côtoyés et même leur culte dépouillé est plus accordé à notre sensibilité que la liturgie fastueuse des chrétiens orientaux. Or ce sont tous ces habitants de la Terre Sainte qu'il nous a fallu comprendre : ce n'est pas facile !

Qu'attendons-nous ? Il n'est pas question de nous métamorphoser mutuellement pour mieux nous imiter les uns les autres. Combien d'entre nous ont ressenti un malaise en pénétrant dans ces églises sulpiciennes, répliques à peu près exactes de nos propres églises, occidentales d'aspect et comme imposées ? Ce que nous espérons, c'est une entente profonde d'hommes créés à l'image de Dieu. Une entente qui doit, pour être réelle, s'incarner dans des réalisations immédiates. Nous ne pouvons adorer le Créateur en repus qui côtoient sans les voir les misérables. La division des enfants de Dieu est un scandale. Mais il y a un scandale plus grand encore : c'est la faim, la misère, l'ignorance et l'humiliation. Nous avons retrouvé d'autres prochains.

Hélène DELPECH

III

*Jeudi 23 mars 1961. 21 h. 30. Pont-promenade du « Phocée »*

Et le vent sur la mer, le vent quand on navigue, et qui semble se confondre avec la vibration des machines, sur les ponts peinturlurés de blanc et de soleil, ou bien le vent de nuit sur ces esplanades désertes, qui penchent — bref, le vent qui souffle d'un horizon à l'autre et jusqu'en haut du ciel, qu'est-ce qu'il évoque ? A quoi fait-il penser ? A rien d'autre qu'à ce qu'il est : le vent sur la mer, le vent quand on navigue. Nulle ressemblance avec autre chose, nulle référence. Le vent sur la mer, quand on navigue, est un fait absolu,

de notre pèlerinage œcuménique par ce sanctuaire qui suggère à unique en son genre, identique à lui-même dans tous les temps et dans tous les espaces. On peut lui accrocher, si l'on veut, des images de nef d'Ulysse ou de Croisades, de Christophe Colomb ou de voyage de saint Paul, de courrier d'Extrême-Orient ou de simple partie de pêche. Mais ce n'est que la même réalité habillée, déguisée ; partout, depuis toujours, toutes les images se ramènent finalement à leur plus simple et rigoureuse expression, ici, maintenant : le vent sur un navire en mer.

*Vendredi 24. Midi*

Hier matin, au moment des rassemblements et des contrôles, ces enfants aux yeux noirs et ces vieillards barbus, et ces fourrures et ces bijoux, dépaysés dans les hangars en plein vent, est-ce que ça ne suggérait pas (oh ! de façon bien atténuée, mais réelle) d'autres antichambres de ciment, des claires-voies, des départs improvisés, avec ou sans bagages, vers 1943, 1944 ? C'est encore le peuple des camps, de l'Exode...

C'est par la présence des juifs que ce pèlerinage œcuménique est autre chose qu'une simagrée pieuse et révolutionnaire dans le goût du jour, ou une manifestation à guichets fermés dans le sein de l'Eglise du Christ, ou un voyage organisé, purement touristique. La guerre s'est chargée de nous l'enseigner, avant ce bateau : nous ne sommes pas seuls, nous ne pouvons être seuls dans le grand voyage, dans l'Histoire — et dans le mystère de cette Histoire, dans l'Histoire du Salut.

*Dimanche des Rameaux*

Désertes et souriantes, accueillantes et arides, sous le linge de la neige posé très haut, les collines de Crète font un vrai dimanche sur les flots. « Un léger vent du Sud vint à souffler, et ils côtoyèrent de près l'île de Crète » (chapitre 27 du livre des *Actes*).

Sans renier nos différences, sans oublier nos divisions (pour le culte et pour la messe, pour communier, nous nous séparons), nous vivons pourtant ensemble. Ensemble, chaque matin, chaque soir, nous rompons le pain, à table. Ensemble aussi nous récitons « Notre Père » et nous chantons vers Dieu. Se reconnaître différents, et *frères*, cependant — oui, ce paradoxe, nous croyons que Dieu permet de le vivre, dans Sa paix.

*Mardi matin 28*

Nous arrivons à Haïfa. Le temple des Bahaïstes est le premier édifice à paraître, assis dans ses jardins, sa coupole d'or trônant sur la ville, quand on vient du large. Il paraît que la secte des Bahaïstes « aspire à l'union de toutes les croyances, fait la synthèse de l'enseignement de tous les prophètes ». N'est-il pas symbolique, cet accueil

la fois la plus difficile vocation (devenir Un) et la plus facile tentation (la confusion, Babel, le contraire de l'œcuménisme) ?

*Même jour. Nazareth*

La maison de la famille de Jésus. Le décor du chantier des fouilles la reconstitue pour le cœur : ce toit léger posé sur des piliers de bois, ces planches, ce mur bas tout autour de la terre battue, ces herbes, ces arbustes, qu'illumine en transparence la lumière du soir venue de l'horizon des collines, ces cris d'oiseaux, ces aboiements voisins simulent à merveille l'atelier de Joseph et suggèrent un berceau contre un établi. Maison ouverte aux bruits du village ; non pas le foyer clos, la « possession jalouse du bonheur », mais plutôt l'abri posé comme une tente, pour un peu de temps, sur le chemin.

Ces fouilles, ces enquêtes policières qui démolissent patiemment les légendes dorées et dégagent, avec d'infinies précautions, la simple vérité, me rappellent les avant-derniers versets de l'Evangile de Jean : « Cependant, Jésus n'avait pas dit... mais il avait dit... ». Exactitude évangélique.

Debout en face des petits arabes pour lesquels il a bâti des logements, le Père Gauthier raconte cette histoire : un jour deux hommes venus d'un pays de l'Est se présentèrent à Nazareth comme porteurs d'une Bonne Nouvelle. Ils assurèrent que les Evangiles n'étaient qu'une vieille fable. Indignation des gens de Nazareth : « Ça alors ! Par exemple ! De quoi vous mêlez-vous ? Que savez-vous de Jésus ? Nous le connaissons. Il est de notre village. Nous sommes ses voisins ». Quand le Père Gauthier dit : « voisins de Jésus », il ne sourit pas. Une jeune fille qui le seconde dans sa mission va servir la messe auprès de lui. Des enfants sont assis sur le toit de la grotte qui sert de chapelle ; et au-dessus des enfants un bouquet de pins se découpe contre le ciel qui pâlit. Le Père et la jeune fille entrent dans la grotte avec quelques-uns d'entre nous (catholiques), et quelques autres (protestants) se tiennent à l'entrée, au dehors, et regardent. Une lampe à pétrole éclaire une icône. Le tabernacle est dans la mangeoire. Ce soir, le Père Gauthier célèbre la messe selon le rite grec catholique. Il dit le Credo magnifique du concile de Nicée (je crois) que les protestants utilisent parfois, eux aussi (celui qui, entre autres, contient l'étonnante formule : « vrai Dieu de vrai Dieu »). Il sort de la grotte avec le Livre, il le présente au peuple, il rentre. Chants. La nuit tombe tout à fait. Une lune ronde est montée au ciel. Des chiens aboient.

Un peu plus tard, nous retrouvons le Père Gauthier dans sa cabane. La fatigue du voyage, du bateau (il n'y a que quelques heures que nous sommes sur la terre ferme) font tanguer légèrement le plancher sous nos pas, sous nos chaises. Cette illusion n'est-elle pas très juste ? Père Gauthier, gens de Nazareth, vous aussi vous êtes embarqués, vous aussi vous voyagez « sur une barque légère » !

*Mercredi 29 mars*

Nazareth sort fraîche et verte de la nuit. Les écoliers trottent le long des petits murs de pierres, sous les figuiers. Ici, en cette saison de Pâques, on ne peut pas dire : « des prairies pleines de fleurs », ou « des prairies fleuries » ; on peut dire seulement, comme dans les contes : « des prairies *émaillées* de fleurs » et ce n'est plus ni banal, ni mièvre, ni ridicule.

Nous aurons abordé la Palestine par l'enfance. Par l'enfance du Christ, puisque nous aurons commencé par Nazareth. Mais aussi par notre propre enfance. Voilà peut-être pourquoi les personnes qui remontent, ce matin, dans les deux autocars touristiques, devant l'hôtel Galilée, à l'entrée de Nazareth, ne sont pas tout à fait des touristes, ni de simples « pèlerins », ni tout à fait ces étrangers qui ne se supportent qu'à force d'indifférence et de politesse. Quand l'un d'entre nous dit « Nazareth », ou « Jérusalem », ou « Jéricho », ou « Bethléem », soixante dix-huit arbres de Noël, tous différents, se rallument au fond de nos âges ; soixante dix-huit matins de Pâques, au fond du cœur, font repousser d'un coup leur herbe oubliée ; soixante dix-huit familles inconnues sourient à soixante dix-huit enfants couverts de rides, de lunettes, de poil gris. Nous recevons cartes et prospectus, distribués par les agences, comme nous recevions autrefois l'orange et l'image, le 25 décembre. Nous sourions ; nous sommes *ensemble.*

Cana, même si ce n'est pas Cana des noces, est tout proche de Nazareth. Petites distances, grandeur naturelle de la vie de Jésus, plus impressionnante que la peinture monumentale de Véronèse. Echelle humaine de Dieu.

*Capharnaüm*

« Je suis le pain vivant... Le pain que je donnerai, c'est ma chair... ». Cette parole jaillit toute vive sur le capharnaüm de nos existences, sur les ruines de la synagogue et sur celles d'un moulin proche dont on voit encore la meule.

Au bord du lac de Tibériade, l'eau vient lécher l'herbe à boutons d'or.

Mille moineaux piaillant dans les frondaisons, au sommet des Béatitudes, prouvent que Jésus n'était pas un poète, un beau montreur d'images, mais la Prose de Dieu, qui n'a qu'à tendre l'index pour dire la vérité avec les choses elles-mêmes.

Jeux de soleil et de pluie au mont Thabor, lieu de la Transfiguration. Chaque endroit, conforme à l'épisode biblique qu'il raconte et que nous lisons sur place, dans la Bible, se montre à nous sous l'éclairage approprié : douceur d'après l'averse en Galilée, bientôt nuages noirs sur la Jérusalem du Jeudi Saint, et petit soleil clair pour le chemin du matin de Pâques. Bref, une météorologie liturgique !

*Jeudi Saint* (*30 mars*)

Les dunes couleur de tuile claire sous le ciel plombé, la plage qui continue les dunes, toute cette étendue légère et chaude finit, au bord de la mer, en ruines romaines et Croisées. Césarée ! Ici, l'apôtre Paul fut emprisonné deux ans. C'est ici qu'il parla devant Festus, Agrippa et Bérénice, et c'est ici qu'Agrippa dit à Festus : « Cet homme aurait pu être relâché, s'il n'en eût appelé à César ». Ce monde grandiose et absurde dont le citoyen romain Paul, apôtre, accepta d'entrer dans le piège et les rouages, il est symbolisé par deux colosses décapités, assis face à face dans une fosse fleurie d'éclats de marbre et de coquelicots. L'un des colosses est rouge, et l'autre blanc. Eternel dialogue. En ce Jeudi Saint, il prend son modèle dans le dialogue du prétoire, il tourne éternellement autour du fameux « Qu'est-ce que la vérité ? » Et son silence est celui qui suivit la question de Pilate.

*Même jour* (*16 h. 30*)

Tout à coup, dans le ciel morne, voici étirés, dépliés, crénelés, parfaitement ressemblants, les remparts de Jérusalem. Il a fallu, pour les rencontrer, traverser toute une banlieue moderne de grande ville. Le troupeau des petites maisons à terrasse, vétustes, aveugles, dégringole pêle-mêle le wadi de la Géhenne. Ce désordre de bicoques et de rochers couleur de pierre-ponce s'organise un peu grâce aux grandes taches d'un vert funèbre qui les soulignent et les alignent : vert épinard, vert cyprès... De larges marches, sous les cyprès et les pins, conduisent au Cénacle.

Avant le Cénacle, on traverse une petite terrasse cernée de tous côtés par de hautes murailles d'ocre jaune très clair. Elles découpent au-dessus de nous un carré de ciel gris que balaye le vent d'orage. Après-midi enclose ; clôture à ciel ouvert. Ainsi en est-il de la scène de la Cène, à l'écart de la foule et de l'animation des rues, et cependant au cœur de la ville. Evénement captif de nos murs, de notre drame, et pourtant souverain. Dans le monde, mais qui n'est pas du monde.

Dans la chambre haute où, dit-on, le Seigneur partagea le pain et le vin, des catholiques et des protestants prient ensemble la prière de Jésus-Christ. Pour la première fois dans chacune de nos vies, et pour la première fois dans l'Histoire, sous ces voûtes sombres, notre humiliation et notre action de grâces ne font qu'une seule rumeur et, par ce corps et ce sang donnés, nous ne faisons qu'une seule famille et un seul corps. Après-demain dimanche, chacun, selon sa religion, communiera pour Pâques, de son côté. Mais dès à présent, « qui nous séparera de l'amour du Christ ? »

Et tout cela se passe au dessus du tombeau de David, situé à un autre niveau mais dans le même lieu, et que les juifs viennent vénérer.

*Vendredi Saint, après-midi*

Passer la porte Mandelbaum, d'Israël en Jordanie, c'est une rupture dramatique, comme quand Jésus passe de sa prédication à sa passion. Barbelés, soldats, champs de cailloux. Nous traversons le no man's land de la frontière sous la conduite de nos guides : le Père Beaupère, le Père Orrieux, le Pasteur Eberhard et le Pasteur Carrez, un peu comme s'il s'agissait de passer la Mer Rouge. Descendre les quelques marches de la porte de Damas, c'est reculer de quelques siècles. Dans les ruelles, les énormes voitures américaines au trompes retentissantes sont à peine anachroniques, tant elles affichent l'arrogance médiévale, antique, des grands seigneurs et des riches parvenus. Leurs klaxons proclament : « Place ! Place ! Il me faut beaucoup de place ! » Des gardes en casque à pointe, deux par deux, surveillent la foule. Un escogriffe anonyme passe, cassé en deux sous un immense fardeau de planches. Nul Simon de Cyrène à l'horizon. Et des pharisiens nous interdisent de le filmer.

Nous logeons à Beth-Djala, non loin de Bethléem, chez des diaconesses luthériennes allemandes. Avec leurs longues robes noires, leurs bonnets plissés, leurs lunettes rondes, leurs petits gestes stricts, elles ont connu les expulsions, la prison... Les orphelines arabes, les cheveux tirés par des tresses bavaroises, chantent des cantiques roses et blonds avec des voix noires.

*Dimanche de Pâques*

Voitures montant en file au Mont des Oliviers. Touristes. A l'incarnation de Jésus il n'aura même pas manqué ce dernier avatar de la misère humaine : la célébrité. Du blé a été semé entre les oliviers. Il pousse tant bien que mal ses pointes vertes entre les cailloux. En face de nous, au-dessus de la ligne brisée des remparts de la ville, le dôme d'or de la mosquée d'Omar marque l'emplacement du Saint des Saints. Une grue mécanique domine l'édifice, qu'Ibn Séoud et les rois d'Arabie font restaurer.

Le pays samaritain. Champs de bataille. Les malédictions des prophètes sur Samarie sont accomplies par une poule qui picore entre les orties, sur quatre villes superposées.

Ici, dans la plaine, au pied de ce tertre, dans un fossé, des portes massives, des degrés écrasés, des blocs disjoints disent ce que fut l'antique Sichem, « poids lourd » culbuté, disloqué.

*Lundi 3 avril*

A Bethléem, la « maison du pain », des marchands, à tous les coins de rue, vous proposent du pain.

Il est midi. Silence et fraîcheur à l'hôtellerie de Bethléem. Un air de boîte à musique, échappé d'une vitrine de bibelots-souvenirs, berce au coin du salon, dans l'ombre, deux clergymen irlandais très rouges.

*4 avril*

Au mont Nébo, qui survole la Terre Promise, Moïse mourut, béni et frustré. Lequel d'entre nous n'a pas son Nébo, caché dans sa vie ? Cette limite trop belle, où Dieu nous mit la main sur l'épaule en disant : « Non ». Et s'il en était ainsi de l'Unité ? Catholiques, protestants, nous voudrions communier ensemble. Et un « Non » scandaleux nous sépare. Mais peut-être faut-il entendre aussi une grâce dans ce « Non ». Comme si Dieu disait : « Je ne veux pas que vous soyez pareils, mais autre chose de plus difficile : différents, soyez frères ». Cette ligne de partage, mince comme l'horizon, nous rend muets sur ces rochers, dans ce soleil et dans ce vent.

Midi. Le Jourdain, à Bétha-Bara. Sous la bénédiction d'un prêtre en barque, une foule orthodoxe qui a revêtu la chemise blanche que l'on mettra pour mourir s'immerge, chante et s'arrose. Ombres des feuillages sur l'eau limoneuse. « O Fleuve, clair tombeau ! O Fleuve, étroit berceau ! Fossé profond du monde... »

Fouilles à Jéricho. Du fond d'une fosse vertigineuse, une tour colossale monte jusque sous les semelles jointes du Père Orrieux. Jadis en Palestine on a bâti ville sur ville, église sur église. Aujourd'hui on creuse, église sous église, on redescend jusqu'à ces simples dalles d'une rue (*lithos strotos,* chez les Dames de Sion, à Jérusalem), où Jésus a marché sans laisser de traces.

La Mer Morte se tait, phosphorescente, et sent le chlore, au pied des montagnes brunes où gisent les ruines de Qumrân. On ne supporte pas longtemps le silence brûlant de Jean-Baptiste et des prophètes. Vite, aux taxis, aux cartes-postales !

*Jeudi 6 avril*

Le Liban. Ce soir, l'avion. Demain, la France. Déjà elle se rapproche. Dans la journée, nous apprenons qu'une charge de plastic a explosé à la Bourse de Paris, et que le maire d'Evian a été assassiné. Mais, pour l'instant, nous sommes assis en rond sous des amandiers en fleurs. Surveillés par la jeunesse du village et par les colonnes de Baalbeck dans leur fine cage de peupliers, nous faisons notre bilan. Chacun se lève à son tour, depuis nos doyens jusqu'aux plus jeunes, et chacun dit : « Que d'autres nous succèdent ! Qu'ils connaissent la même joie ! ».

*Vendredi soir 7 avril. Paris*

Je dîne chez des amis, je raconte. Patrick a huit ans ; il me demande : « Tu as vu Jésus, là-bas ? ». Un petit peu embarrassé, je commence : « Non, il n'y était pas... ». — Patrick : « Ah oui, bien sûr ! ». — On lui demande : « Pourquoi, bien sûr ? ». — Patrick : « Parce que c'était Pâques ! Parce qu'il est ressuscité ! ».

Jean CABRIÈS